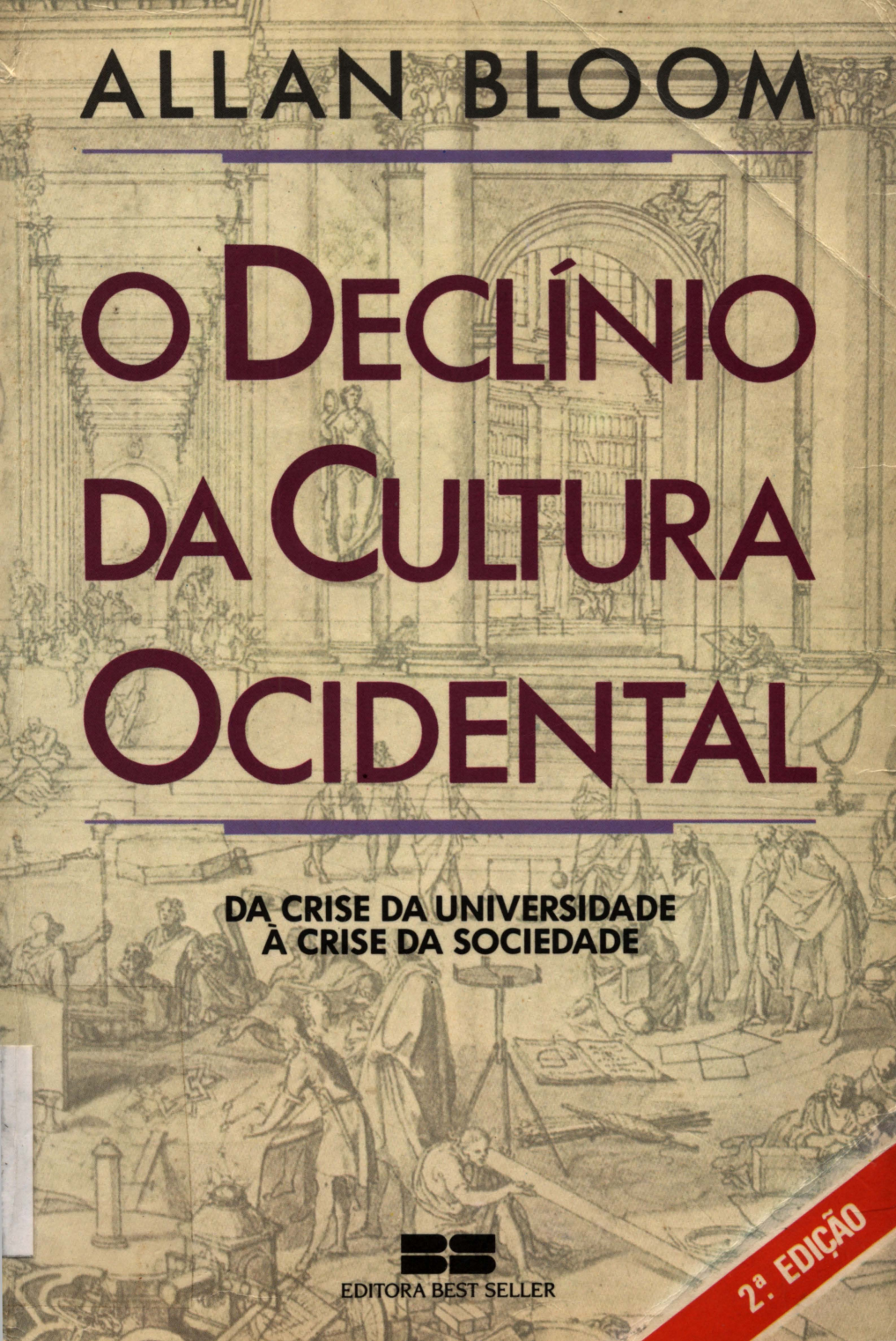
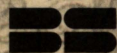




ALLAN BLOOM

O DECLÍNIO DA CULTURA OCIDENTAL

DA CRISE DA UNIVERSIDADE
À CRISE DA SOCIEDADE



EDITORA BEST SELLER

2ª EDIÇÃO



ALLAN BLOOM

O DECLÍNIO DA CULTURA OCIDENTAL

Diagnóstico incomum e instigante das transformações culturais ocorridas em todo o mundo nas últimas décadas, **O Declínio da Cultura Ocidental** certamente provocará polêmica, mas não deixará ninguém indiferente.

Partindo de uma análise do ensino superior americano, Allan Bloom argumenta que a crise social e política do Ocidente no século 20 é, na verdade, uma crise intelectual. A falta de objetivos e a deficiência do aprendizado, os jargões do liberalismo e a substituição do raciocínio lógico pela “criatividade” nas universidades transformaram a democracia ocidental num caldeirão de idéias importadas de niilismo e desesperança, de relativismo sob o disfarce da tolerância.

As universidades em geral já não fornecem aos jovens o conhecimento da grande tradição da filosofia e da literatura, que fazia com que os estudantes do passado tomassem consciência da ordem da natureza e da posição do homem dentro dela.

Apaixonante análise das correntes, mitos e fenômenos intelectuais de nosso século,

O Declínio da Cultura

Ocidental é a obra-chave para uma compreensão do presente mal-estar espiritual do Ocidente.

ALLAN BLOOM é co-diretor do Centro John M. Olin de Pesquisa Sobre Teoria e Prática da Democracia na Universidade de Chicago, onde é também catedrático na Comissão de Ciências Sociais. Lecionou em Yale, Cornell, na Universidade de Toronto, Universidade de Telavive e Universidade de Paris. Traduziu e publicou em inglês a *República*, de Platão, e *Émile*, de Rousseau. É autor de *Shakespeare's Politics* e **O Declínio da Cultura Ocidental**, um best seller que figurou por mais de dez semanas na lista dos mais vendidos do *New York Times* e teve intensa repercussão nos meios acadêmicos e jornalísticos.

Capa: Omar Grassetti

Sébastien Leclerc: *A Academia de Ciências e Artes*. Londres, British Museum.

COMO O ENSINO SUPERIOR TRAIU A RAZÃO E EMPOBRECEU O ESPÍRITO DOS ESTUDANTES

Na decadência do ensino nas universidades, o professor Allan Bloom encontra as razões da crise política e social do Ocidente. Com esse argumento polêmico e instigante, o autor propõe recuperar a tradição do humanismo, da filosofia e da literatura dentro da escola superior, a partir de uma análise ampla e convincente das correntes, mitos e fenômenos vitais que marcaram este século, tais como:

- A Geração dos Anos 60
- A Era do Rock
- O Apelo Sexual
- O Egocentrismo
- O Niilismo
- A Criatividade
- A Educação Liberal
- A Decomposição do Ensino
- O Declínio das Ciências Humanas

“Escrito com clareza e elegância, muitas vezes com ironia sutil e pungente, este livro deve ser lido por todos aqueles que estão seriamente preocupados com o destino das universidades no mundo ocidental.”

Conor Cruise O'Brien
(Trinity College, Dublin)

“Este livro é um estudo filosófico sobre nós mesmos — no verdadeiro sentido original da filosofia —, maravilhosamente realizado. Tem profundidade, abrangência, clareza e simplicidade. E inteligência.”

Harvey C. Mansfield, Jr.
(Harvard University)

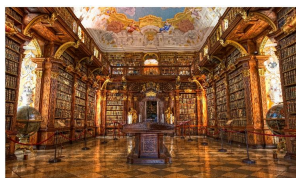
**UM BEST SELLER POLÊMICO E PROVOCADOR.
MAIS DE DEZ SEMANAS NA LISTA DOS MAIS
VENDIDOS DO NEW YORK TIMES BOOK REVIEW.**

ALLAN BLOOM

O DECLÍNIO DA CULTURA OCIDENTAL

DA CRISE DA UNIVERSIDADE
À CRISE DA SOCIEDADE

Tradução de
JOÃO ALVES DOS SANTOS



Minha Impalpável Biblioteca



EDITORA BEST SELLER

Titulo original: *The Closing of the American Mind*
Copyright © Allan Bloom, 1987
Copyright do prefácio © Saul Bellow, 1987
Publicado sob licença de Simon & Schuster, New York.
Todos os direitos reservados.

Proibida a reprodução no todo ou em parte,
por qualquer meio, sem autorização do Editor.
Não é permitida a venda em Portugal.



Direitos exclusivos da edição em língua portuguesa no Brasil
adquiridos por EDITORA NOVA CULTURAL LTDA.,
que se reserva a propriedade desta tradução.



EDITORA BEST SELLER
uma divisão da Editora Nova Cultural Ltda.
Av. Brig. Faria Lima, 2000 — CEP 01452 — Caixa Postal 9442
São Paulo, SP

ISBN 85-7123-095-1

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil

Bloom, Allan David, 1930-

O declínio da cultura ocidental / Allan Bloom;
tradução João Alves dos Santos. — São Paulo : Best
Seller, 1989.

1. Ensino superior - Estados Unidos - Filosofia
2. Estados Unidos - Vida intelectual - Filosofia
- I. Título

89-0018

CDD-973.9
-973.9

O declínio da cultura ocidental

10 9 8 7 6 5 4 3 2

Fotocomposto na Editora Nova Cultural Ltda.
Impresso e acabado na Gráfica do Círculo do Livro S.A.

A meus alunos

Sumário

Preâmbulo, por Saul Bellow	9
Prefácio	21
Introdução: A Grande Virtude de Nossa Época	29

PARTE UM: OS ESTUDANTES

1. Os Calouros	57
Europeus e Americanos	
Um Retorno à Geração dos Anos 60	
A Educação Francesa e Americana	
A Religião e a Família	
2. Os Livros	78
3. A Música	86
A Era do Rock	
O Espírito da Música	
O Apelo Sexual	
O Reinado de Mick Jagger	

4. As Relações	104
O Egocentrismo	
A Igualdade	
A Raça	
A Liberação Sexual	
O Isolamento	
O Divórcio	
O Amor	
Eros	

PARTE DOIS: O NIHILISMO

1. A Conexão Alemã	175
2. Duas Revoluções e Dois Estados da Natureza	195
3. O Ego	216
4. A Criatividade	225
5. A Cultura	231
6. Os Valores	243
7. A Nietzscheização da Esquerda ou Vice-Versa	273
8. Nossa Ignorância	286

PARTE TRÊS: A UNIVERSIDADE

1. Os Anos 60	305
2. O Estudante e a Universidade	335
A Educação Liberal	
A Decomposição da Universidade	
3. As Disciplinas	363
A Divisão Entre as Letras e as Ciências Humanas	
A Natureza da Economia e da Antropologia	
Ciência Política e Filosofia Política	
O Declínio das Ciências Humanas	
O Destino das Humanidades	
Finalmente a Filosofia	
Conclusão	

Preâmbulo

por Saul Bellow

O professor Bloom tem um modo próprio de agir. Ao escrever sobre o ensino superior nos Estados Unidos, não observa as formas, costumes e praxes da chamada (por si mesma, em geral) “comunidade acadêmica”. Suas credenciais, no entanto, são irrepreensíveis. É autor de um excelente livro sobre a política em Shakespeare e traduziu a *República*, de Platão, e o *Emílio*, de Rousseau. Aos colegas mais exasperados será difícil menosprezá-lo, coisa que muitos gostariam de fazer, pois ele é contundente, corajoso, culto e arguto observador daquilo que Mencken chamava, maliciosamente, de “cultura superior”.

No entanto, o professor Bloom não é um desmistificador nem um satânico e sua seriedade o projeta muito além das posições da academia. Primordialmente, não se dirige aos professores. São bem-vindos se quiserem escutar — e terão de fazê-lo, já que estão sob fogo cerrado —, mas o professor Bloom situa-se numa comunidade mais ampla, ao evocar Sócrates, Platão, Maquiavel, Rousseau e Kant com maior frequência que os contemporâneos: “A verdadeira comunidade humana, no meio de todos os contraditórios simulacros de comunidade que nós conhecemos, é a daqueles que procuram a

verdade, dos sábios em potencial... de todos os homens que queiram saber. De fato, porém, isso inclui apenas uns poucos, os verdadeiros amigos, como Platão o foi de Aristóteles mesmo quando discordavam sobre a natureza do bem... Formavam uma só alma, de maneira absoluta, ao analisar o problema. Segundo Platão, essa é a única e autêntica amizade, o único e autêntico bem comum. É aí que se deve encontrar o contato tão desesperadamente procurado pelas pessoas (...) Tal é a chave do enigma dos improváveis reis-filósofos. Pertencem a uma verdadeira comunidade, exemplar para todas as outras”.

Para os leitores da atualidade, um estilo deste gênero há de parecer carregado de rigidez clássica — “Verdade”, “Sábios”, “o Bem” —, mas de maneira alguma se pode negar que por detrás da objeção a semelhante linguagem está a consciência de culpa da frivolidade e muitas vezes da estupidez do moderno discurso sobre “valores”.

Estas proposições são extraídas da conclusão da obra de Bloom. Ao despedir-se dos leitores, é de uma sinceridade absoluta. O seu estilo é diferente ao analisar a capacidade dos economistas profissionais, a separação entre a ciência moderna e a “filosofia natural” que a precedeu, o fenômeno do chamado “relativismo cultural” ou o verdadeiro e fundamental significado da obtenção de um mestrado em Administração de empresas. Às vezes se encoleriza, ficando áspero e severo. Ao falar do papel das humanidades na universidade, menciona a “velha Atlântida submersa”, à qual regressamos na tentativa de “nos encontrarmos a nós mesmos, agora que todos foram embora”. “As humanidades são como o enorme e antigo mercado das Pulgas, de Paris, onde alguém dotado de boa visão consegue descobrir, entre montes de rebotalhos, tesouros abandonados (...).” Ou, por outra, “são como um campo de refugiados onde todos os gênios arrancados de suas tarefas e de seus países por regimes inimigos vivem ociosos... As outras duas divisões da universidade não querem ter nada a ver com o passado...” Quando Bloom não está ocupado com a

natureza do bem, é capaz de ferir fundo. Como intelectual, a sua intenção é ilustrar-nos; como escritor, aprendeu com Aristófanes e outros modelos que a ilustração também pode ser agradável. Para mim, não se trata do livro de um professor, mas o de um pensador disposto a assumir os riscos mais comumente enfrentados pelos escritores. Num livro de idéias, é arriscado falar com a nossa própria voz, embora ele nos recorde que a fonte das verdades mais autênticas, de modo inevitável, é profundamente pessoal. Bloom nos diz: “Ao longo destas páginas, fiz referência à *República* de Platão, para mim o livro sobre educação, porque realmente me explica aquilo que experimento como homem e professor”. É muito raro que os acadêmicos, mesmo os que se declaram existencialistas, se apresentem francamente em público enquanto pessoas. O professor Bloom é portanto um combatente da linha de frente nas guerras intelectuais do nosso tempo e, por isso, tem grande afinidade comigo. (Se ele pode ser pessoal, não vejo razão alguma para que eu permaneça um comentarista anônimo.)

Nas páginas finais do livro, Bloom fala de um aluno que, após uma leitura de *O Banquete*, comentou que hoje em dia era difícil imaginar a mágica atmosfera de Atenas, “na qual homens afáveis, instruídos e espirituosos se reuniam em pé de igualdade, civilizada mas natural, para contar admiráveis histórias em torno do significado de suas aspirações. Essas experiências, contudo, são perpetuamente acessíveis. Na realidade, a jocosa discussão deu-se em meio de uma guerra terrível que Atenas estava fadada a perder, e pelo menos Aristófanes e Sócrates estavam em condições de prever que a derrota representava o declínio da civilização grega. Mas eles não se entregaram ao desespero cultural e, naquelas terríveis circunstâncias políticas, o abandono ao prazer da natureza provou a viabilidade do que é melhor no homem, independentemente de acidentes e de particularidades. Sentimo-nos demasiadamente dependentes da História e da cultura... O que há de essencial... em qualquer dos diálogos de Platão, é reproduzível em quase todos

os tempos e lugares... Este pensamento poderia ser aplicado a tudo — aí começamos a falhar. Ele está, contudo, bem de baixo do nosso nariz, improvável mas sempre presente”.

Levo esta exposição muito a sério, pois me toca a fundo. Vejo nela a semente da qual brotou minha vida. De fato, como natural do Meio-Oeste, filho de pais imigrantes, cedo reconheci que me cabia decidir por mim mesmo até que ponto deveria permitir que as minhas origens judaicas, meu meio ambiente (as circunstâncias acidentais de Chicago) e a minha escolaridade determinassem o rumo da minha vida. Não pretendia ser inteiramente dependente da História e da Cultura. Plena dependência significava que eu estaria pronto e acabado. A mais comum das lições do mundo civilizado do nosso tempo é de enunciação fácil: “Dize-me de onde vens e eu te direi quem és”. Não havia a menor hipótese de que Chicago, com a concordância de minha enorme família, em franco processo de americanização, me modelasse à sua imagem. Antes que fosse capaz de pensar com clareza, a resistência que eu opunha ao seu peso material assumiu a forma de obstinação. Não saberia dizer por que motivo não me deixava transformar em produto de um *meio*. Mas não me dominava a idéia de ganância, utilidade, prudência e negócios. Minha mãe queria que eu fosse violinista ou então rabino. Poderia optar entre tocar música ao jantar na Palmer House ou presidir a uma sinagoga. Nas famílias ortodoxas tradicionais, os meninos aprendiam a traduzir o Gênesis e o Êxodo, de forma que eu poderia ter-me encaminhado para o rabinado se o grande mundo, o mundo das ruas, não fosse tão sedutor. De resto, uma vida de piedosa observância não se coadunava comigo. Comecei a ler tudo, desde muito criança, e não tardou que eu me afastasse da velha religião. Aos dezessete anos, meu pai consentiu com relutância que eu ingressasse na universidade, onde fui aluno entusiasta (de uma animação insensata), mas irregular e voluntarioso. Se matriculado em economia, passava todo o meu tempo lendo Ibsen e Shaw. Inscrito num curso de poesia, logo me aborreci com rimas e estrofes, transferindo minha atenção

para as *Memórias de um Revolucionário*, de Kropotkin, e para o *Que Fazer?*, de Lênin. Tinha gostos e hábitos de escritor. Preferia ler poesia descompromissadamente, sem a ajuda de conferências sobre a césur. Para descansar a vista fatigada, jogava sinuca e pingue-pongue no clube masculino.

Logo tomei consciência de que, na opinião de importantes pensadores europeus, as expectativas culturais de um jovem de Chicago, um centro de brutal materialismo, tendiam a ser decepcionantes. Juntando os matadouros, as usinas siderúrgicas, os entrepostos de carga, os primitivos bangalôs das vilas industriais que a cidade abrangia, a esqualidez do quarteirão bancário, os campos de beisebol e os ringues de boxe, os políticos estereotipados, as guerras entre as quadrilhas que comercializavam álcool, tínhamos uma sólida camada de obscuridade “social darwinista”, impenetrável aos raios da cultura. Irremediável, segundo ingleses, franceses, alemães e italianos refinados, os intérpretes da arte nas suas mais avançadas formas modernas. Para alguns desses observadores estrangeiros, o nosso país apresentava muitas vantagens sobre a Europa: produzia mais, tinha mais energia, era mais livre, estava em larga medida imune à patologia política e às guerras ruinosas; mas, em matéria de arte, seria melhor, conforme Wyndham Lewis, ter nascido esquimó do que presbiteriano de Minnesota com vocação para pintor. Os europeus civilizados, muitas vezes excepcionalmente livres dos preconceitos de classe reinantes em seus países, logravam com muita conveniência desovar suas prevenções ainda imperfeitamente dominadas nos Estados Unidos, país aberto a todos. O que ninguém previu é que todos os países civilizados estavam destinados a ser rebaixados a um cosmopolitismo vulgar e que o lamentável enfraquecimento das ramificações mais antigas da civilização abriria novas oportunidades, libertando-nos da dependência em relação à História e à Cultura — oculto benefício do declínio. Claro que haveria manifestações de barbarismo, mas também seriam possíveis novas formas de independência.

Nesse plano eu me vi entre a espada e a parede. Às vezes, observadores europeus classificam-me como uma curiosidade híbrida, nem plenamente americano nem satisfatoriamente europeu, recheado de referências aos filósofos, aos historiadores e aos poetas que devorei atabalhoadamente na minha toca do Meio-Oeste. É evidente que sou um autodidata, como todos os escritores modernos. Esse recém-chegado de espírito vivaz — o romancista do século 19 — presumia, aventurava-se e conjecturava com audácia. A inteligência independente produzia a sua síntese. Balzac dizia que “o mundo me pertence porque eu o *compreendo*”. A obra do professor Bloom leva-me a rezear que o livro do mundo, tão fecundamente estudado pelos autodidas, esteja prestes a ser fechado pelos “doutos”, que vêm levantando muralhas de opiniões para esconder o próprio mundo.

Partindo de um ponto de vista diferente, não é raro que leitores americanos façam objeções a uma certa estrangeirice nos meus livros. Menciono autores do Velho Mundo, tenho um jeito afetado de intelectual e parece que me dou ares de importância. Estou pronto a concordar que aqui e ali deve ser difícil ler o que escrevo, e é provável que a dificuldade aumente na mesma medida do analfabetismo do público. Medir a capacidade mental dos leitores jamais foi tarefa fácil. Há coisas que as pessoas *deveriam* saber, caso pretendam ler livros, e, em sinal de respeito por elas ou para salvar as aparências, tendemos a lhes atribuir maior familiaridade com a história do século 20 do que objetivamente seria justificável. Além disso, os escritores costumam acreditar sempre em uma certa unidade psíquica. “Os outros são em essência iguais a mim, e eu sou basicamente igual a eles, levando em conta algumas diferenças secundárias.” Uma obra literária constitui uma oferenda. Nós a depositamos no altar e esperamos que seja aceita. Rezamos ao menos para que a rejeição não nos enfureça, fazendo de nós um Caim. De maneira talvez ingênua, produzimos os nossos tesouros favoritos e os juntamos numa pilha indis-

tinta. Quem não lhes reconhece o valor no presente talvez o faça mais tarde. Nem sempre pensamos estar escrevendo para contemporâneos. Pode muito bem ser que os verdadeiros leitores ainda não existam e que os nossos livros os originem.

Há ocasiões em que me divirto caçoando do americano culto. Por exemplo, *Herzog* seria um romance cômico, em que um Ph.D. oriundo de uma boa universidade americana desmoro-na quando a mulher o abandona por outro. Tomado por um ataque de epistolografia, começa a escrever cartas sentimentais, mordazes, irônicas e desenfreadas não só aos amigos e conhecidos, mas também a grandes figuras, aos gigantes do pensamento que formaram sua personalidade. Que fazer nesse momento de crise: retirar Aristóteles ou Espinosa da estante e devassar as páginas em busca de consolação e de conselhos? O homem ferido, à medida que tenta se reerguer, interpretar a sua experiência e dar sentido à vida, ganha perfeita consciência do absurdo de semelhante esforço. “O que este país está precisando”, escreve afinal, rendendo-se ao ilógico da sua situação, “é de uma boa síntese de 5 cents.” Está dando eco à frase do vice-presidente Marshall, no governo de Woodrow Wilson, proferida na época da Primeira Guerra Mundial: “O que este país está precisando é de um bom charuto de 5 cents”. Alguns leitores de *Herzog* queixaram-se de que o livro era difícil. Assim como simpatizavam com o infeliz e cômico professor de História, também se enfastiavam de vez em quando com suas extensas e eruditas cartas. Houve quem se achasse convocado para um exame final em um curso sobre história do pensamento, condenando-me por misturar talento e simpatia com obscuridade e pedantismo.

No entanto, eu estava ridicularizando o pedantismo!

“Se era essa sua intenção, você não conseguiu concretizá-la. Alguns leitores pensaram que lhes estava propondo um desafio, algo parecido com uma corrida de obstáculos, um quebra-cabeça intelectualóide para membros de algum clube de superdotados.”

Haverá quem se tenha sentido linsojeado e quem ficasse res-sentido com a prova. As pessoas reservam o melhor da sua capacidade de pensamento para a respectiva especialidade profissional e, em segundo lugar, para os problemas sérios com que se defronta o cidadão consciente: a economia, a política, o destino do lixo nuclear etc. Terminado o trabalho diário, querem se divertir. Não entendem por que não podem se divertir com algo interessante — de certa forma concordo com elas (eu próprio, ao ler Montaigne, me sinto tentado a passar por alto as extensas citações dos clássicos, as quais submetem meu latim de escola secundária à prova — e não é agradável a gente se sentir novamente um colegial).

Para finalizar o caso de *Herzog*, minha intenção nesse romance era demonstrar o fraco apoio que a “educação superior” tinha para oferecer a um homem atormentado. No final, ele adquire a consciência de que não teve *nenhuma* educação para a conduta na vida — na universidade, quem lhe ensinaria como enfrentar as necessidades eróticas, lidar com as mulheres e com os problemas familiares? — e volta, como dizem os jogadores, para defender-se ou, conforme pensei enquanto escrevia o livro, para algum ponto original de equilíbrio.

A confusão de *Herzog* é atroz. E o que mais poderia ser? Mas há um ponto em que, com a ajuda de senso cômico, consegue ficar firme. Na maior das confusões, ainda existe uma porta aberta para a alma. Pode ser difícil de encontrar, pois na meia-idade ela está coberta de mato, e algumas das moitas mais densas que a cercam brotam daquilo que definimos como a nossa educação. No entanto, a porta sempre existe e a nós cabe mantê-la sempre aberta, para ter acesso à parte mais profunda de nós mesmos — àquela parte que está ao par de uma consciência superior, graças à qual podemos fazer julgamentos definitivos e considerar tudo em conjunto. A independência dessa consciência que tem força para ser imune ao ruído da História e às distrações de nosso meio ambiente: eis tudo quanto representa a luta pela vida. O espírito tem de encon-

trar e de manter a sua base contra as forças hostis, às vezes personificadas em idéias que freqüentemente negam a sua própria existência e que repetidamente parecem, na verdade, tentar anulá-lo por completo.

Os poetas românticos e outros teóricos edificantes do século passado viam as coisas de modo equivocado — poetas e romancistas jamais serão os legisladores e os mestres da espécie humana. Que os poetas — os artistas — emprestem novos olhos aos seres humanos, fazendo com que eles encarem o mundo de forma diferente, arrancando-os de tipos rígidos de experiência, parece bastante ambicioso para quem quer oferecer uma explicação intencional do projeto do artista. O que torna esse projeto singularmente difícil é a desalentadora expansão da ignorância instruída e do mau pensamento. De fato, para falar em termos crus, nós vivemos num mundo de pensamentos, mas o ato de pensar se tornou realmente maléfico. O artista, por conseguinte, quer se considere ou não um intelectual, está envolvido em conflitos gnosiológicos. Pensar a sós jamais lhe curará as feridas, e qualquer artista ergueria os braços aos céus por uma graça natural que o libertasse da necessidade de elaboração racional. Para mim, a universidade é onde consigo encontrar ajuda para a laboriosa tarefa de me desfazer de maus pensamentos. Foi na universidade que comecei a penetrar nas modernas ideologias — a capitalista e a marxista —, bem como nas psicologias, nas teorias sociais e históricas, nas filosofias (positivismo lógico, naturalismo, existencialismo etc.). Expelindo superfluidades, para que a minha substância mental recuperasse fôlego, ao mesmo tempo que protegendo as raízes simples da existência, jamais encarei a universidade como um asilo sagrado ou abrigo contra “o mundo exterior”. A vida, num círculo estritamente acadêmico, isolada de uma grande cidade turbulenta, seria um tormento para mim. Dessa forma, nunca fui, conforme me classificou recentemente certo romancista “radical” da Europa Central, um “escritor de campus”. Pelo contrário, acostumei-me a recolher as intermináveis va-

riações sobre temas da esquerda e da direita, para que me tornasse capaz (perícia pouco invejável) de descobrir o cheiro de esgoto a céu aberto de um século de retórica revolucionária ou, mudando de rumo, de identificar, na recente explosão de geopolítica “original” de Gore Vidal, nada mais do que o tema do Suplemento Dominical que acompanha os jornais da cadeia Hearst sobre o “perigo amarelo”, cujo cheiro não é mais agradável hoje em dia do que na década de 30. Não há nada de novo na brava postura desses escritores polêmicos e “ativistas”. Se fossem capazes de propor alguma coisa de original, as universidades não lhes sustentariam o monopólio sobre a vida intelectual.

O núcleo do pensamento do professor Bloom reside em que a universidade, numa sociedade governada pela opinião pública, deveria ser uma ilha de liberdade intelectual, onde todos os pontos de vista fossem analisados sem restrições. Com a sua generosidade, a democracia liberal tornou isso possível, mas a universidade, ao consentir em desempenhar um papel ativo, “positivo” e participativo na sociedade, deixou-se inundar e saturar pelo refluxo dos “problemas” dessa mesma sociedade. Preocupados com questões de saúde, sexo, raça e guerra, os acadêmicos ganham fama e fortuna, mas a universidade se transformou no depósito conceitual de influências muitas vezes nocivas da sociedade. Todas as propostas de reforma da educação liberal,* que poderiam levar a universidade a um conflito com os Estados Unidos por inteiro, são inimagináveis. Cada vez mais as pessoas que estão “dentro” da universidade se parecem, nos seus apetites e nos seus intui-tos, com os que estão “fora”. É isso que, penso, Bloom quer dizer; se ele estivesse fazendo apenas uma proclamação po-

* Como se sabe, o clássico sistema educacional dos Estados Unidos consiste em oito anos de escola primária (*elementary school*), quatro anos de escola secundária (*high school*), quatro anos de escola superior preparatória, ou de primeiro ciclo (*college*) e de um a quatro anos de universidade propriamente dita (*university*). O *college* ministra um *undergraduate study*, isto é, um curso não especializado de humanidades, vulgarmente conhecido como de “educação liberal”. (N. do T.)

lêmica, seria muito fácil pô-la de lado. O que empresta inquestionável seriedade à sua tese é o acurado aparato histórico que a acompanha. Com admirável domínio da teoria política, explica como tudo isto sobreveio, como se originou a democracia moderna, o que tinham em mente Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau e os demais filósofos do Iluminismo e de que forma se realizaram ou não as suas intenções.

A controvérsia entre a esquerda e a direita se tornou tão feroz na última década que os hábitos do discurso civilizado saíram esfacelados. Os antagonistas, ao que parece, já não se escutam uns aos outros. Seria lamentável que adversários inteligentes não lessem esta obra com sincera atenção, pois ela propõe uma tese importante e digna de cuidadoso estudo. Bloom proporciona a todos nós, aceitemos ou não as suas conclusões, um guia indispensável para o debate, não uma simples resenha da tradição, mas antes um sumário perfeitamente articulado, historicamente exato e confiável do desenvolvimento da vida intelectual de nível superior na democracia americana.

Prefácio

Este ensaio — meditação sobre o nosso estado espiritual, principalmente dos jovens, bem como sobre a educação — foi escrito do ponto de vista de um professor. É um ponto de vista privilegiado, embora apresente graves limitações e seja acompanhado de tentações perigosas. O professor, sobretudo o devotado à educação liberal, deve procurar ter os olhos voltados para o objetivo da perfeição humana e, por outro lado, para a natureza de seus alunos aqui e agora, buscando invariavelmente compreender aquele e avaliar a capacidade destes para alcançá-lo. O segredo do êxito reside em dar atenção aos jovens, sabendo quais são seus anseios e o que eles terão condições de assimilar. Há que observar e trazer à tona tais anseios, já que não existe verdadeiramente educação digna desse nome que não corresponda às necessidades experimentadas — algum outro conhecimento que se adquira não passa de frívola ostentação. O que cada geração é, eis o que se descobre melhor na sua relação com os interesses permanentes da espécie humana. Por sua vez, a melhor forma de descobrir isso está nos gostos, divertimentos e especialmente nas cóleras de cada geração (o que é ainda mais verdadeiro numa época que se orgulha de sua calma autoconsciência). Particularmente reveladores são os vários impostores cuja atividade é apelar aos jovens. Esses camelôs da cultura têm

o mais forte dos motivos para descobrir os apetites da juventude — o que os torna guias úteis para os labirintos do espírito dos tempos.

O ponto de vista do professor não é arbitrário. Não depende simplesmente daquilo que os alunos pensam desejar ou acontece estar neste lugar ou nesta época nem lhe é imposto pelas exigências de uma sociedade em particular ou pelos caprichos do mercado. Embora já se tenha gasto muito esforço na tentativa de provar que o professor é sempre o agente de tais forças, na realidade ele é, queira ou não, guiado pela consciência ou pela intuição de que existe uma natureza humana e que lhe compete ajudar a realizá-la na sua plenitude. Não chegará aí por meio de abstrações ou de argumentos complexos. Ele o vê nos olhos dos alunos. Estes são apenas potencialidade, mas superior a si mesma — o que constitui a fonte da esperança, quase sempre falha mas sempre renovada, de que o homem não é apenas criatura do acaso, acorrentado e formado pela caverna em que nasceu. O trabalho de parteira — isto é, o parto de bebês, cuja causa não é a parteira, mas sim a natureza — descreve o papel de ensinar de maneira mais apropriada do que a palavra socialização. O nascimento de uma criança robusta, independentemente da parteira, faz a verdadeira alegria do professor, um prazer muito mais efetivo para motivá-lo do que todo e qualquer dever moral desinteressado. Sua experiência primordial de uma reflexão se torna mais satisfatória do que toda e qualquer ação. Nenhum professor de verdade duvidará de que sua missão consiste em auxiliar seu pupilo a completar a natureza humana, contra todas as forças deformadoras das convenções e dos preconceitos. A visão daquilo que a natureza é talvez esteja obscurecida, o professor pode ser mais ou menos limitado, mas a sua atividade é solicitada por alguma coisa que o transcende, a qual lhe proporciona, ao mesmo tempo, um padrão para julgar a capacidade e o aproveitamento de seus alunos. Além disso, não há um só professor digno desse nome que na prática não acredite na existência do espírito ou

em uma mágica que atua sobre ele através da fala. Contudo, o professor há de pensar que o espírito, no início da educação, talvez requeira prêmios e castigos extrínsecos para motivar sua atividade; no final, essa atividade constitui o seu próprio prêmio e é auto-suficiente.

Tais são as razões que ajudam a explicar a perversidade do adulto que prefere a companhia dos jovens à de “gente grande”. Prefere o promissor “pode ser” ao defeituoso “é”. Esse adulto está sujeito a muitas tentações — principalmente à vaidade e mais ao desejo de fazer propaganda do que ao de ensinar —, e a própria atividade traz consigo o risco de preferir o ensino ao conhecimento, de se adaptar ao que os alunos podem ou querem aprender, de se conhecer a si mesmo apenas pelos seus alunos.

Dessa forma, o ensino pode constituir uma ameaça à filosofia, porque filosofar é uma aventura solitária, e quem se entrega a ela nunca deve ter um público diante de si. É demais, porém, pedir que os professores sejam filósofos, sendo quase inevitável, aliás, uma certa ligação com os nossos ouvintes. E, se se resistir bem a ele, o próprio vício pode se transformar em algo parecido com a virtude, estimulando o ato de filosofar. O fascínio pelos alunos induz à percepção dos vários gêneros de espírito e da diversificada capacidade deles para a verdade e para o erro, assim como para o estudo. Essa experiência representa uma condição para examinar a pergunta “Que é o homem?”, relativamente às suas aspirações superiores, em contraposição às suas necessidades inferiores e comuns.

Por educação liberal entende-se precisamente ajudar os alunos a colocar essa questão a si próprios, a ganhar consciência de que a resposta não é óbvia nem simplesmente impossível e que não há vida a sério quando essa mesma questão não represente uma preocupação constante. A pergunta que toda pessoa jovem faz, “Quem sou eu?”, o poderoso impulso para seguir a ordem inscrita no frontão do templo de Delfos, “Conhece-te a ti mesmo”, a qual nasce dentro de cada um de

nós, significa em primeiro lugar “O que é o homem?”, apesar de todos os esforços para pervertê-la, como veremos neste livro. E, em nossa crônica falta de certeza, isso se resume em conhecer as respostas alternativas e em meditar sobre elas. A educação liberal proporciona acesso a tais alternativas, muitas das quais vão contra a índole da nossa natureza ou da nossa época. A pessoa liberalmente educada é aquela capaz de resistir às respostas fáceis e preferidas, não por obstinação, mas por conhecer outras dignas de consideração. Embora seja insensato acreditar que a cultura livresca represente o conjunto da educação, ela sempre é necessária, principalmente em épocas de pobreza de exemplos vivos do que sejam elevados tipos humanos possíveis. E a erudição livresca é o máximo que um professor pode oferecer — administrada apropriadamente numa atmosfera em que a relação dela com a vida seja plausível. Seus alunos encontrarão a vida. A esperança maior, para ele, é que aquilo que ele pôde oferecer irá inspirar a vida. A maioria dos estudantes ficará contente com o que o nosso presente considera relevante; outros terão um entusiasmo que vai diminuindo à medida que a família e a ambição lhes proporcionem outros objetos de interesse; alguns poucos passarão a vida fazendo esforço para ser independentes. É para estes últimos, especialmente, que a educação liberal existe. Tornam-se modelos para o uso das mais nobres faculdades humanas e, por isso, são benfeitores de todos nós, mais pelo que são do que pelo que fazem. Sem a presença deles — e, acrescente-se, sem a sua respeitabilidade —, nenhuma sociedade se pode dizer civilizada, não importa seu nível de riqueza ou de conforto nem que esteja tecnicamente desenvolvida ou repleta de bons sentimentos.

Do ponto de vista do professor, assim entendido, passei mais de trinta anos observando e dando ouvidos a estudantes com o mais profundo interesse. Mudou o que eles trazem consigo para a universidade em paixões, curiosidade, aspirações e experiência prévia, sobretudo, e por isso mudou igualmente a ta-

refa de educá-los. Este livro representa uma tentativa de contribuição para compreender a atual geração. Não estou pregando moral: nem quero ser Jeremias nem Poliana. Acima de tudo, gostaria que o considerassem como um comunicado do *front* durante a guerra. O leitor saberá julgar por si mesmo a gravidade da nossa situação. Cada época tem os seus problemas, e eu não proclamo que antigamente as coisas eram uma maravilha. Estou descrevendo a presente situação e não pretendo fazer comparações com o passado que sirvam de base para nos congratularmos ou acusarmos. Meu único objetivo consiste em elucidar o que conta para nós e o que há de singular na nossa situação.

Algumas palavras sobre a minha “amostragem” neste estudo. Consiste em milhares de estudantes de inteligência comparativamente alta, material e espiritualmente livres para fazer quase tudo o que bem lhes apetece durante os breves anos de faculdade que têm o privilégio de freqüentar — em suma, o tipo de jovem que povoa as vinte ou trinta melhores universidades. Existem outros tipos de estudantes, a quem as circunstâncias impediram de ter a liberdade indispensável para seguir uma educação liberal. Têm necessidades próprias e suas personalidades serão talvez bem diferentes das que aqui descrevo. Não obstante seus limites, minha amostragem apresenta a vantagem de se concentrar naqueles que, com maiores probabilidades, vão tirar proveito de uma educação liberal e exercer maior efeito moral e intelectual sobre o país. Costuma-se dizer que essa juventude superior precisa menos da nossa atenção e dos nossos recursos, pois já têm o suficiente. Mas o que eles mais precisam, acima de tudo, é de educação, na medida em que os grandes talentos são mais difíceis de aperfeiçoar; quanto mais complexa, mais suscetível a natureza é à perversão.

Não há a menor necessidade de provar a importância da educação. No entanto, cumpre advertir que, para os povos da atualidade, os quais se fundamentaram mais na razão em suas várias vertentes do que os povos do passado, uma crise na universi-

dade, o abrigo da razão, talvez corresponda à crise mais profunda que eles defrontam.

Este livro forçou-me a concentrar a mente nas experiências de uma vida inteira de magistério. Já que a minha carreira foi invulgarmente feliz, a gratidão é o principal sentimento que me toma ao evocá-la. Os meus agradecimentos, portanto, traduzem contribuições mais a essa experiência global do que ao livro em particular. Em primeiro lugar, tenho de agradecer a todos os alunos a quem tive o privilégio de ensinar textos clássicos por mais de trinta anos, especialmente àqueles que cheguei a conhecer bem e com os quais aprendi tanto sobre os temas aqui analisados.

Entre eles contam-se ex-alunos, hoje pensadores independentes e amigos, que me falaram de suas experiências e observações e me ajudaram a interpretar as minhas — Christopher J. Bruell, Hillel G. Fradkin, James H. Nichols Jr., Clifford Orwin, Thomas L. Pangle, Abram N. Shulsky, Nathan e Susan Tarcov. Em particular, David S. Bolotin, ao replicar à minha tese, convenceu-me de que era séria. Todos contribuíram para me entusiasmar e me conter, cada qual na sua especificidade. Muito me ajudou Michael Z. Wu com suas críticas e profundos conhecimentos.

Entre os colegas com quem palestrei e os alunos, desejo mencionar Saul Bellow e Werner J. Dannhauser. O primeiro, com sua generosidade ímpar, penetrou nos meus pensamentos e me estimulou em rumos que nunca havia seguido antes. O segundo, companheiro intelectual por toda a minha vida adulta, tomou a si a tarefa de ler os originais, beneficiando-me com sua argúcia e honestidade.

Na preparação do texto, Judy Chernik, Terese Denov e Rica Aronson trabalharam como amigas leais, dignas de toda a confiança, tornando emocionantes as fases mais insípidas da produção do livro. Estou muito satisfeito com os meus editores, Robert Asahina, da Simon and Schuster, e Bernard de Fallois, das Éditions Julliard, os quais me animaram a escrever o livro

e depois gastaram mais tempo trabalhando nele do que eu poderia imaginar. A Fundação Earhart e a Fundação John M. Olin subsidiaram-me como professor e bolsista por muitíssimo tempo, pelo que estou muito grato a seus diretores.

Por fim, desejo expressar a minha admiração por Allan P. Sindler — para mim, o modelo do universitário desprendido. Sempre se comportou assim a vida inteira, o que prova que ainda é possível e válida a aventura.

Devo acrescentar — e não só *pro forma* — que o fato de mencionar essas pessoas não quer dizer de modo algum que elas endossem as minhas opiniões.

Allan Bloom

Chicago, maio de 1986

Introdução: A Grande Virtude de Nossa Época

De uma coisa os professores podem estar absolutamente certos: quase todos os estudantes que entram na universidade acreditam, ou dizem acreditar, que a verdade é relativa. Se a opinião for posta à prova, pode-se contar que a reação deles será de incompreensão. Ficam espantados diante de gente incapaz de ver que a atitude deles dispensa demonstração, como se alguém discutisse que $2 + 2 = 4$. São questões em que ninguém pensa. As origens dos alunos são afinal tão variadas quanto a própria população dos Estados Unidos. Temos os ateus e os religiosos, os de esquerda e os de direita, os que pretendem ser cientistas, humanistas, profissionais liberais ou, então, homens de negócios. Alguns são pobres; outros, ricos. O que os une é apenas o relativismo e a adesão à igualdade, ambos correlacionados com uma intenção moral. A verdade relativa não é uma concepção teórica, mas um postulado moral, uma condição para toda sociedade livre. Pelo menos, é assim que eles encaram o problema. Todos receberam essa formação bem cedo, a qual é o moderno substituto dos inalienáveis direitos naturais que já foram a base da tradição americana de uma sociedade livre. Que se trata de uma questão moral, depreende-se do tipo de resposta que eles dão ao serem desafiados — um misto de descrença e de indignação: “Você é absolutista?”. É a única alternativa que conhecem, proferida no mesmo tom

de “Você é monarquista?”, ou “Realmente, você acredita em bruxas?”. Esta última provoca indignação, já que alguém que acredite em bruxas poderia ser um perseguidor delas ou um juiz do intolerante tribunal de Salém, que no final do século 18 prendeu centenas de pessoas e condenou dezenove à forca. Não é o erro, mas a intolerância, que eles aprenderam a recear no absolutismo. O relativismo é indispensável à receptividade, à abertura, a qual é a única virtude que a educação primária em geral se dedicou a incutir durante mais de cinquenta anos. A receptividade — e o relativismo que dela faz a única posição plausível diante de tantas pretensões à verdade, de tantas formas de vida e de tantos tipos humanos — é o valor supremo desta época. O crente sincero representa o maior perigo. O estudo da História e da Cultura ensina que o mundo do passado como um todo foi insano, que os homens sempre julgavam ter razão e que isso provocou guerras, perseguições, escravidão, xenofobia, racismo e chauvinismo. O importante não é corrigir os erros e ter razão de verdade, mas sim não pensar, de qualquer modo, que estamos certos.

Evidentemente, os estudantes não conseguem defender seu ponto de vista, pois foram nele doutrinados. O melhor que podem fazer é chamar a atenção para todas as opiniões e culturas existentes e passadas, perguntando, então, que direito assiste a alguém de afirmar que uma é melhor do que as outras. Se eu levanto as questões de rotina destinadas a refutá-los e a obrigá-los a pensar — por exemplo, “Se você fosse um administrador colonial britânico na Índia, permitiria que os nativos do seu governo queimassem a viúva nos funerais do marido morto?” —, eles ficam calados ou replicam que, em primeiro lugar, os britânicos nunca deveriam ter estado na Índia. Não é que eles conheçam muita coisa sobre outros países ou sobre seu próprio país. O objetivo da educação, no caso deles, não é torná-los sábios, mas dotá-los de uma virtude moral — a receptividade.

✱ Todos os sistemas educacionais visam uma finalidade mo-

ral, a qual inspira o seu currículo: produzir um certo tipo de ser humano. Essa intenção é mais ou menos explícita e corresponde mais ou menos a uma reflexão, mas até mesmo as disciplinas neutras, como leitura, escrita e aritmética, assumem lugar próprio na visão de uma pessoa educada. Em certos países, a finalidade era uma pessoa devota; em outras, guerreira; em outras ainda, industriosa. O regime político é sempre importante, uma vez que reclama cidadãos concordes com seus princípios fundamentais. As aristocracias sentem falta de cavalheiros; as oligarquias, de homens que respeitem o dinheiro e se dediquem a ganhá-lo; e as democracias, de amantes da igualdade. A educação democrática, admita isso ou não, quer e necessita produzir homens e mulheres dotados das preferências, dos conhecimentos e da personalidade simpáticos ao regime democrático. Durante a história da república americana, é evidente que houve mudanças de opinião quanto ao melhor tipo de personalidade para o regime. Começamos pelo modelo do homem racional e industrial, honesto, respeitador das leis e dedicado à família (à sua própria família — a qual, com sua decadência, redundou na família nuclear). Tinha de conhecer, acima de tudo, a doutrina dos direitos, a Constituição que a encarnava e a História dos Estados Unidos, que apresentava e celebrava a fundação de uma nacionalidade “concebida na liberdade e dedicada à proposição de que todos os homens nascem iguais”.

Uma fortíssima adesão, suavemente transmitida, à letra e ao espírito da Declaração de Independência era o objetivo da educação do homem democrático, o que pressupunha algo muito diferente da lealdade reclamada nos países tradicionais, onde o mito, a paixão, uma disciplina severa, a autoridade e a família alargada produziram um patriotismo instintivo, incondicional e mesmo fanático, ao contrário da lealdade refletida, racional, calma e até egoísta — não tanto ao país, mas à forma de governo e a seus princípios racionais — que se esperava nos Estados Unidos. Tratava-se de uma experiência inteiramente

nova no domínio da política e com ela surgiu uma nova educação, que neste meio século evoluiu da educação do homem democrático para a educação da personalidade democrática.

É fácil de ver a palpável diferença entre as duas na diversa noção do que significa ser americano. Segundo a antiga concepção,¹⁾ reconhecendo e aceitando os direitos naturais do homem, as pessoas encontravam a base fundamental da unidade e da igualdade. Classe, raça, religião, origem nacional ou cultura, tudo desaparecia ou se ofuscava à luz dos direitos naturais, que davam aos homens interesses comuns e deles faziam verdadeiros irmãos. O imigrante tinha de esquecer as pretensões do Velho Mundo em troca de uma nova educação, facilmente adquirida. Isso não significava obrigatoriamente abandonar os velhos hábitos diários ou a religião, mas antes subordiná-los a novos princípios. Havia uma tendência, se não uma necessidade, a homogeneizar a própria natureza.

2) A educação para a abertura rejeitou isso tudo. Não presta a mínima atenção aos direitos naturais nem às origens históricas do nosso regime, que hoje se consideram essencialmente falhas retrógradas. É progressista e avançada. Não exige uma concordância irrestrita nem o abandono de velhas ou novas crenças em favor das naturais. Está aberta a todo o gênero de pessoas, a todos os estilos de vida, a todas as ideologias. Para ela, o único inimigo é o homem que não está aberto a tudo. Mas, quando não se compartilha de nenhum objetivo nem se concebe o bem comum, será ainda possível o contrato social?

Desde os primórdios do pensamento liberal havia uma tendência para a liberdade generalizada. Hobbes e Locke, e depois deles os pais fundadores americanos, pretendiam atenuar as crenças extremadas, sobretudo as religiosas, que levam à guerra civil. Os membros das seitas tinham de obedecer às leis e de ser leais à Constituição, caso em que os demais os deixariam em paz, por mais desagradáveis que fossem as suas crenças. Para que este arranjo funcionasse houve um esforço consciente, embora dissimulado, para enfraquecer as crenças

religiosas, em parte atribuindo a religião — mediante forte recurso à epistemologia — antes ao reino das opiniões do que ao do conhecimento. O direito à liberdade religiosa, contudo, pertencia ao reino do conhecimento. Não se trata, no caso de tais direitos, de questões de opinião, pois não se aceitavam opiniões sem convicção. Muito pelo contrário, numa democracia a esfera dos direitos constituiria uma arena de paixões morais.

Só era possível ampliar o espaço isento da regulamentação social e política das leis restringindo as pretensões ao conhecimento moral e político. O insaciável apetite pela liberdade de viver como nos agrada prospera sobre esse aspecto do moderno pensamento democrático. No final, começa a parecer que a liberdade plena só pode ser alcançada quando esse conhecimento deixar de existir por completo. O meio eficaz de desarmar os opressores é convencê-los de que ignoram o bem. A inflamada sensibilidade provocada pela teoria democrática radical considera aliás todo e qualquer limite como arbitrário e tirânico. Não há absolutos: a liberdade é absoluta. Evidentemente o resultado é que, por um lado, o argumento justificativo da liberdade desaparece; por outro, todas as crenças começam a adquirir o tênue caráter que inicialmente se pensava ficar limitado à fé religiosa.

O gradativo afastamento dos direitos para a abertura tornou-se visível, por exemplo, quando o juiz da Suprema Corte, Oliver Wendell Holmes, renunciou à busca de um princípio para estabelecer que discurso ou comportamento não é tolerável numa sociedade democrática, preferindo invocar uma norma imprecisa e a bem dizer sem sentido — perigo inconfundível e presente —, a qual, para todos os efeitos práticos, faz da manutenção da ordem pública o único bem comum. Por trás dessa opinião estava uma visão otimista do progresso, na qual constituía uma impossibilidade a decomposição completa dos princípios democráticos e o colapso na barbárie, e na qual, ainda, a verdade desamparada sempre triunfa na feira das idéias. Os pais fundadores não compartilhavam de tal otimismo, insis-

tindo em que se voltasse aos princípios do governo democrático, os quais deveriam ser levados em consideração, mesmo que as conseqüências fossem prejudiciais a certos pontos de vista, alguns deles meramente tolerados e não respeitados, outros simplesmente proibidos. Na opinião deles, não deveria haver tolerância com os intolerantes. A noção de não opor limites à liberdade de expressão, a menos que fique demonstrada a existência de um risco inconfundível e presente, tornaria impossível a Lincoln insistir em que não pode haver transigência com o *princípio* da igualdade, que não depende da escolha popular ou de eleições, constituindo antes, em primeiro lugar, a condição para a realização de eleições, que a soberania popular sobre a questão da escravatura negra era intolerável, ainda que possibilitasse ao povo americano evitar o risco inconfundível e presente de uma sangrenta guerra civil.

Não obstante, a abertura acabou prevalecendo sobre os direitos naturais, devido em parte a uma crítica teórica e à rebelião política contra as últimas repressões da natureza. A educação cívica afastou-se do tema central da fundação dos Estados Unidos, para concentrar-se na abertura, baseada na História e nas ciências sociais. Houve mesmo uma tendência geral para denegrir a fundação, para demonstrar que os primeiros tempos foram cheios de defeitos, com objetivo de abrir maior abertura às novidades. Virou rotina aquilo que se iniciou com o marxismo de Charles Beard e com o historicismo de Carl Becker. Já nos acostumamos a ver os pais fundadores acusados de racistas, de assassinos de índios, de representantes de interesses de classe. Perguntei ao meu primeiro professor de História na universidade, intelectual de renome, se o retrato que ele nos dava de George Washington não nos levaria a desprezar o nosso regime.

— De maneira nenhuma — respondeu ele —, o regime não depende de indivíduos, mas de contarmos ou não com bons valores democráticos.

— Mas o senhor acaba de nos mostrar que Washington só

utilizava esses valores para favorecer os interesses de classe da aristocracia latifundiária da Virgínia — retruquei.

O homem ficou furioso e tudo terminou por aí. Foi confortado pela gentil garantia de que os valores democráticos fazem parte do movimento da História, não exigindo elucidação nem defesa. Pôde continuar em seus estudos históricos, com a certeza moral de que produziriam maior abertura e, portanto, mais democracia. As lições do fascismo e da vulnerabilidade da democracia, que todos acabáramos de experimentar, não exerceram o menor efeito sobre ele.

O liberalismo desprovido dos direitos naturais, do gênero que nós conhecemos desde John Stuart Mill e John Dewey, ensinou a todos nós que o único perigo a enfrentar é ficarmos presos ao emergente, ao novo, às manifestações de progresso. Não havia que prestar atenção aos princípios fundamentais ou às virtudes morais que inclinavam os homens a viver de acordo com eles. Para empregar uma linguagem atualmente popular, negligenciou-se a cultura cívica. Foi este desvio para o liberalismo que nos preparou para o relativismo cultural e para a superioridade dos valores fatuais, que pareciam fazer adiantar mais aquele ponto de vista, dando-lhe maior peso intelectual.

A História e a Sociologia são utilizadas de várias formas para derrotar a parcialidade. Não devemos ser etnocêntricos — expressão tirada da Antropologia, que nos ensina mais sobre o significado da abertura. Não devemos julgar que a nossa maneira de ser é melhor que a dos outros. A intenção não consiste tanto em ensinar os estudantes a respeito de outros tempos e outros lugares, como em conscientizá-los do fato de que suas preferências são apenas isto: acidentes de tempo e de lugar. Suas crenças não os autorizam, como indivíduos ou como nação, a pensar que são superiores a quem quer que seja. John Rawls representa quase que uma paródia dessa tendência, escrevendo centenas de páginas para convencer as pessoas a não desprezar ninguém, propondo mesmo um sistema de go-

verno que as obrigue a fazer isso. No livro *A Theory of Justice* (Uma Teoria da Justiça), ele diz que nem o físico nem o poeta devem olhar com menosprezo para alguém que passe a vida contando folhas de relva ou praticando qualquer outra atividade frívola ou corrupta. Deve-se na verdade estimá-lo, já que a estima que nos devotam os demais, em contraposição à auto-estima ou ao amor-próprio, constitui uma necessidade básica para todos os seres humanos. A indiscriminabilidade, portanto, é um imperativo moral, porque o seu antônimo é discriminação. Esta loucura significa não permitir que a gente busque o bem humano natural e o admire ao encontrá-lo, uma vez que essa descoberta coincida com a do mal e com o seu desprezo. O instinto e o intelecto hão de ser suprimidos pela educação. Substitua-se o espírito natural por outro artificial.

Na raiz desta alteração da moralidade está a presença nos Estados Unidos de pessoas oriundas de enorme variedade de povos, religiões e raças, bem como o fato de muitas terem sido maltratadas em função de pertencerem a esses grupos. Franklin Roosevelt dizia que almejávamos “uma sociedade que não deixasse ninguém de fora”. Muito embora os direitos naturais inerentes ao nosso regime sejam perfeitamente adequados à solução daquele problema, desde que os forasteiros adiram a eles (isto é, ficam naturalizados ao aderir), isso não contenta os pensadores que influenciaram o professorado, já que o direito de voto e outros direitos políticos não produzem a aceitação automática. A igualdade perante a lei não protege o ser humano judeu, italiano ou negro do menosprezo e do ódio.

A reação a esse problema, em primeiro lugar, foi a resistência à noção de que os forasteiros tinham de abandonar a sua individualidade “cultural”, mergulhando no ser universal e abstrato que participa dos direitos naturais, ou então seriam condenados a uma existência à margem; em segundo lugar, a raiva contra a maioria que impunha uma vida “cultural” à nação, ao que a Constituição é indiferente. A abertura destinava-se

a proporcionar um lugar respeitável para tais “grupos” ou “minorias” — a arrancar o respeito de quem não se dispunha a dá-lo — e a abater o senso de superioridade da maioria dominante (ultimamente apelidada de WASP, de *White Anglo-Saxon Protestant*, ou seja, branco anglo-saxão protestante, nome cujo sucesso revela em parte o êxito da sociologia na reinterpretção da consciência nacional).

Essa maioria dominante deu ao país uma cultura dominante, com suas tradições, sua literatura, seus gostos, a especial aspiração a saber e vigiar a língua e suas religiões protestantes. Boa parte do aparato intelectual do pensamento político e das ciências sociais dos Estados Unidos deste século foi montada com o objetivo de lançar um assalto a essa maioria. A abertura tratou os princípios fundamentais como obstáculos e tentou aniquilar o outro elemento de nossa herança política — a lei da maioria —, para favorecer uma nação de minorias e de grupos, cada qual adepta de crenças e inclinações próprias. A minoria intelectual, principalmente, esperava elevar a sua posição, apresentando-se como defensora e porta-voz de todas as outras.

O mais notável é a reviravolta da intenção dos fundadores quanto às minorias. Para eles, as minorias eram geralmente más, muito semelhantes às facções, grupos egoístas para os quais, por isso mesmo, o bem comum não vale nada. Ao contrário dos pensadores políticos mais antigos, não alimentavam a esperança de suprimir as facções, educando uma cidadania unida ou homogênea. Pelo contrário, arquitetaram elaborado mecanismo para contê-las, de tal forma que elas se anulassem umas às outras, dando azo à busca do bem comum. O bem é sempre a consideração que lhes orienta o pensamento, embora a ele se chegue de maneira menos direta do que no pensamento político clássico, mediante a tolerância das facções.

Os fundadores pretendiam conseguir uma maioria nacional em torno dos direitos fundamentais e, depois, impedir que ela recorresse ao seu poder para derrubá-los. Na sociologia do sé-

culo 20, contudo, o bem comum desaparece e, juntamente com ele, a visão negativa das minorias, o que rompe o delicado equilíbrio entre a maioria e a minoria no pensamento constitucional. A partir de semelhante perspectiva, onde não existe o bem comum, as minorias já não são problemáticas, e protegê-las passa a representar o papel central do governo. Aonde isso nos leva é o que fica patente, por exemplo, em *A Preface to Democratic Theory* (Prefácio à Teoria Democrática), de Robert Dahl. Os grupos ou as pessoas que realmente se preocupam, em contraposição aos que têm sentimentos frouxos, merecem atenção ou direitos especiais por sua “intensidade” ou “engajamento”, nova forma de confirmação política, que substitui a razão. Os pais fundadores queriam reduzir e cortar as unhas ao fanatismo, ao passo que Dahl o estimula.

O apelo da fórmula da minoria foi enorme entre todos os tipos de pessoa, tanto reacionários como progressistas, todos quantos nas décadas de 20 e de 30 ainda não aceitavam a solução política imposta pela Constituição. Os reacionários não gostavam da eliminação dos privilégios de classe e da oficialização das religiões. Por várias razões, não aceitavam a igualdade sem mais nem menos. Os sulistas sabiam muito bem que a alma da Constituição era um compromisso moral com a igualdade e, por isso, condenava a segregação dos negros. A Constituição não era um mero conjunto de regras de governo, mas implicava uma ordem moral que se tinha de fazer cumprir em todo o território do país. No entanto, foi muito forte a influência dos historiadores e escritores sulistas sobre a visão que o americano tem da sua História, influência que não tem sido suficientemente notada. Foram muitíssimo bem-sucedidos em caracterizar seus “costumes peculiares” como parte de uma encantadora diversidade e individualidade cultural, às quais a Constituição era menos que indiferente. O ideal da abertura, da ausência de etnocentrismo, é exatamente o que eles estavam precisando para uma defesa moderna de seu estilo de vida, contra todas as intromissões de forasteiros que reclama-

vam direitos iguais, com o regresso deles à origem. A romântica caracterização que os sulistas fizeram dos alegados defeitos da Constituição, assim como a hostilidade deles à “sociedade de massas”, com sua tecnologia, sua ganância, o egoísmo das pessoas e a concomitante destruição da comunidade, orgânica e enraizada, apelavam aos descontentes de todas as colorações políticas. Na década de 60, a Nova Esquerda expressava exatamente a mesma ideologia desenvolvida para proteger o Sul da ameaça aos seus costumes feita pelos direitos constitucionais e pelo poder do governo federal para aplicá-los. Eis a velha aliança da direita e da esquerda contra a democracia liberal, parodiada como “sociedade burguesa”.

Os progressistas das décadas de 20 e 30 não gostavam da proteção constitucional à propriedade privada nem das restrições à vontade da maioria e a viver como a cada um agradasse. Para eles, não se avançara o suficiente no caminho da igualdade. Os stalinistas também achavam útil a definição de democracia como abertura. A Constituição chocava-se muito de frente com a teoria e a prática da União Soviética. Mas, se a democracia significa abertura sem fim e o respeito pelas outras culturas impede a condenação doutrinária, com base nos direitos naturais, da realidade soviética, então dia virá em que adotaremos o sistema deles. Tenho em mente o meu manual de História na escola secundária, uma nova edição impressa em papel brilhante, mostrando intrigantes ilustrações de fazendas coletivas em que os agricultores trabalhavam e viviam em comum sem o motivo de lucro. (As crianças não compreendem as questões em debate, mas são fáceis de catequizar.) Era coisa muito diferente do nosso estilo de vida, mas nós não estávamos perto dele, para reagir a ele com base apenas em nossos preconceitos culturais.

Aventureiros sexuais como Margaret Mead e outros, que achavam os Estados Unidos muito tacanhos, disseram-nos que nós não só devíamos conhecer outras culturas e aprender a seu respeito, mas que também podíamos tirar proveito delas. Seguir-

lhês o exemplo e relaxar-nos, libertando-nos da opinião de que nossos tabus não passam afinal de coerções sociais. Podemos ir ao bazar das culturas e encontrar apoio para inclinações reprimidas por puritanos sentimentos de culpa. De todos esses mestres da abertura, nenhum tinha o menor interesse pela Declaração de Independência e pela Constituição, nem era ativamente hostil aos dois documentos.

O movimento pelos direitos civis oferece um bom exemplo da mudança de mentalidade. Nos seus primeiros dias, quase todos os dirigentes de maior importância, apesar das diferenças táticas e de temperamento, se apoiavam na Declaração de Independência e na Constituição. Estavam assim em posição de acusar os brancos das mais monstruosas injustiças e de viver em contradição com seus mais sagrados princípios. Os negros eram os verdadeiros americanos, ao reclamar a igualdade que lhes pertencia enquanto seres humanos, por direito natural e político. Essa postura implicava uma firme convicção na verdade dos princípios do direito natural e da fundamental eficácia deles dentro da tradição constitucional, a qual, embora empanada, tende a longo prazo para a realização de tais princípios. Assim penetraram no Congresso, na presidência e, acima de tudo, no Judiciário. Em contraste, o movimento Black Power (Poder Negro), que suplantou o anterior, de direitos civis — deixando de lado tanto os excessos deste como a ênfase muito compreensível no respeito próprio e na recusa a pedir que os aceitassem —, tinha na base a idéia de que a tradição constitucional sempre foi corrupta, tendo sido arquitetada para defesa da escravidão. O que o movimento pretendia era a identidade dos negros e não direitos universais. Não direitos, mas o poder incluído. Insistia no respeito aos negros como negros e não apenas como seres humanos.

No entanto, a Constituição não promete respeito por negros, brancos, amarelos, católicos, protestantes ou judeus. Assegura a proteção dos direitos da pessoa humana, individualmen-

te considerada, mas não está provado que isso baste para que talvez seja atualmente a maioria dos americanos.

A conclusão de tudo isto para a educação dos jovens americanos é que eles conhecem muito menos sobre a História do seu país e sobre seus propalados heróis. Estava aí uma das poucas coisas com que eles costumavam chegar à universidade e de relativa importância para a sua vida. Mas não foi substituída por nada, a não ser umas tinturas de fatos a respeito de outros povos ou culturas e algumas fórmulas das ciências sociais. Nada disso representa muito, em parte por se ter dado reduzida atenção àquilo que é necessário para transmitir verdadeiramente o espírito de outros lugares e outros tempos aos jovens, e nem só a eles, em parte porque os estudantes não encontram nisso nenhum interesse para a vida que vão trilhar ou para as paixões que os dominam. A coisa mais rara é ver um jovem imbuído desta educação com o anseio de conhecer tudo sobre a China, os romanos ou os judeus.

Muito pelo contrário, a regra é a indiferença por essas coisas, pois o relativismo extinguiu o real motivo da educação: a conquista de uma vida digna. Os jovens americanos têm um conhecimento e um interesse cada vez menores em relação ao estrangeiro. Antigamente, muitos conheciam e amavam efetivamente a Inglaterra, a França, a Alemanha ou a Itália, sonhando viver lá ou pensando que sua existência seria mais rica assimilando a língua e a literatura daqueles países. Esses estudantes quase desapareceram, substituídos no máximo por outros que se interessam pelos problemas políticos dos países do Terceiro Mundo, pensando ajudá-los no caminho da modernização, sempre com o devido respeito às suas velhas culturas.

Não se trata aqui de aprender com os outros, mas antes de condescendência e de uma forma disfarçada de novo imperialismo. É a mentalidade do Peace Corps (Corpo da Paz), que não é um estímulo ao conhecimento, mas sim a uma versão secularizada da prática de boas ações.

De fato, a abertura resulta no conformismo dos Estados Uni-

dos: lá fora, no resto do mundo, existe uma relaxada diversidade, a qual nos ensina apenas que os valores são relativos, ao passo que aqui podemos criar todos os estilos de vida que se queira. A abertura significa que não precisamos dos outros. Ou seja, o que se anuncia como uma grande abertura é uma enorme clausura, um crepúsculo. Morreu entre nós a esperança na existência de sábias figuras de homens em outros lugares e outros tempos, capazes de revelar a verdade sobre a vida — salvo para os poucos jovens que ainda esperem uma viagem rápida com um guru. Perdido está o senso histórico de um Maquiavel, que reservava algumas horas por dia, afadigado, para “envergar vestes suntuosas e cortesãs, visitar os paços dos anciãos e conversar com eles”.

Nada disso interessa aos que promovem o novo currículo. O importante é propagandear a aceitação. A indiferença ao seu conteúdo propriamente dito pode ser um expediente tão bom como qualquer outro. Quando os católicos e os protestantes dos Estados Unidos suspeitavam uns dos outros e se detestavam, não vivíamos a melhor das fases, mas pelo menos eles levavam a sua fé a sério, e os ajustes mais ou menos satisfatórios a que chegaram não resultaram da mera apatia de suas almas. Praticamente, tudo o que os jovens americanos têm hoje em dia é uma consciência sem substância de que existem muitas culturas, acompanhada de um sucedâneo moral extraído dessa mesma consciência. Devemos todos nos dar bem. Por que lutar? Em 1980, durante a crise com o Irã, a mãe de um dos reféns traduziu muito bem os atuais princípios educativos, indo àquele país implorar a liberdade do filho, contra a vontade manifesta do governo de sua pátria. Foi na própria semana em que se tentou resgatá-los. Para justificar a sua atitude, declarou que uma mãe tem o direito de procurar salvar o filho e de assimilar uma nova cultura. Aí estão dois direitos básicos — e a viagem permitiu-lhe matar dois coelhos de uma só caçada.

Na realidade, teria sido mais fácil enfrentar o problema das

diferenças culturais nos Estados Unidos há quarenta anos. Quando eu fazia a faculdade, alojaram um rapaz do Mississípi no meu dormitório por alguns dias, durante a visita de um grupo de debates na Universidade da Virgínia, ao qual ele pertencia. Era o meu primeiro encontro com um sulista inteligente e educado. Tratou de me explicar a inferioridade dos negros, as razões de Jim Crow e que tudo aquilo fazia parte de um sistema de vida único. Era moço de boas feições, vivo, amável e sadio. Eu, porém, fiquei horrorizado com o seu etnocentrismo. Acreditava que as minhas crenças de habitante do Norte fossem universais. A filosofia do “cada um na sua” ainda não se generalizara. Felizmente, a homogeneização da cultura americana que desde então se verificou já nos permite evitar confrontos tão desagradáveis. Hoje, evidentemente, só tipos patológicos das classes inferiores defendem as opiniões racistas do meu jovem visitante. Os sulistas contribuíram para modelar a nossa visão da cultura, mas a cultura sulista que eles pretendiam defender desapareceu.

Uma das técnicas para “abrir os jovens é obrigá-los a fazer um curso universitário sobre uma cultura não-ocidental. Embora muitos dos professores desses estabelecimentos sejam autênticos mestres, interessados em suas áreas de estudo, sempre vi nessa exigência — quando há tantas outras coisas a aprender e ninguém as estuda, quando a filosofia e a religião já não são disciplinas lecionadas — uma intenção demagógica. O que importa é forçar os estudantes a reconhecer a existência de outras formas de pensar e que a ocidental não é a melhor. Mais uma vez, não é o conteúdo do ensino que conta, mas a lição a extrair dele. Esses cursos no exterior fazem parte do esforço para estabelecer uma comunidade mundial e treinar seu respectivo membro — a pessoa despojada de parcialidades. No entanto, se os estudantes freqüentassem tais cursos para assimilar alguma coisa da mentalidade dessas culturas não-ocidentais — o que não ocorre —, descobririam que cada uma delas é etnocêntrica. Todas julgam que sua forma de ser é a

melhor e todas as demais são inferiores. Heródoto dizia que os persas se consideravam os melhores, que as nações circunvizinhas vinham em segundo lugar e que as nações vizinhas das circunvizinhas, em terceiro lugar, e assim por diante, havendo um declínio da qualidade à medida que os círculos concêntricos se afastavam do centro da Pérsia. Eis aí a própria definição de etnocentrismo. Uma coisa destas é tão comum como a proibição do incesto.

Somente nos povos ocidentais, ou seja, aqueles influenciados pela filosofia grega, existe certa boa vontade para duvidar da identificação do bem com os nossos costumes. Estudando as culturas não-ocidentais, conclui-se que a preferência pelos costumes nacionais e, mais que isso, a crença em que são os melhores é algo de elementar e mesmo natural — exatamente o oposto do que se objetiva ao solicitar que os alunos analisem tais culturas. Na verdade, o que se está fazendo é aplicar um preconceito ocidental — que seguimos disfarçadamente para indicar a superioridade da nossa cultura — e deformar os dados dessas culturas para demonstração da sua validez. O estudo científico de outras culturas é quase exclusivamente um fenômeno ocidental, que na origem estava correlacionado com a busca de novos e melhores sistemas de vida, ou pelo menos a confirmação da esperança na superioridade da nossa, confirmação que as demais não sentem necessária. Se devemos aprender algo com elas, há que indagar se o tal estudo científico representa uma boa idéia. Por coerência, seria de esperar que os professores de abertura respeitassem o etnocentrismo ou o isolamento que encontram lá fora. No entanto, ao atacar o etnocentrismo, o que eles estão fazendo na realidade é proclamar, sem o saber, a superioridade do seu conhecimento científico e a inferioridade das outras culturas, que não a reconhecem, ao mesmo tempo que rejeitam todas essas pretensões à superioridade. Ambos afirmam e negam a virtude da sua ciência. Estão diante de um problema semelhante àquele que Pascal enfrentou no conflito entre a razão e a revelação, sem a

intransigência intelectual que o obrigou a abandonar a ciência pela fé.

A razão do isolamento ou do etnocentrismo dos povos não-ocidentais é clara. Os homens devem amar e ser leais à sua família e ao seu povo, a fim de resguardar a ambos. No entanto, só ficam contentes se pensarem que aquilo que lhes pertence é bom. Um pai deve preferir o filho a outras crianças; um cidadão, o seu país a outros. É por isso que os mitos existem — para justificar essa fidelidade. De resto, o homem precisa de um lugar e de opiniões pelas quais se oriente, necessidade vigorosamente proclamada por quantos falam da importância das raízes. O problema de andar em companhia de forasteiros é secundário a ter um lado interno, um povo, uma cultura, uma civilização, estando às vezes em conflito com isso tudo. Por maior que seja a proximidade, não é incompatível com a saúde de um indivíduo ou de um povo, mas com uma grande abertura é impossível evitar a decomposição. A firme união do bem com o que nos é próprio, a recusa a fazer distinção entre os dois e uma visão do cosmo em que haja um lugar especial para o nosso povo parecem formar as condições necessárias de uma cultura. É o que efetivamente resulta do estudo de culturas não-ocidentais proposto aos alunos dos *colleges*: reavivar uma ligação apaixonada à sua própria cultura e de distanciamento da ciência que os afastou dela. Hoje em dia, a ciência surge como uma ameaça à cultura e um sortilégio destruidor. Em resumo, os alunos vêm-se perdidos numa terra de ninguém entre a excelência do conhecimento e a da cultura, onde foram colocados por seus professores, já desprovidos de meios para orientá-los. Há que procurar socorro alhures.

Os filósofos gregos, pelo que sabemos, foram os primeiros a analisar o problema do etnocentrismo. A distinção entre o bem e o que nos é próprio, entre natureza e convenção, entre o justo e o legal, assinala essa corrente de pensamento. Correlacionavam o bem à realização plena do potencial da natureza humana, conscientes de que poucas nações, se é que havia al-

guma, tinham um sistema de vida que permitisse essa realização. Estavam abertos ao bem e tinham de empregar aquele que não era exclusivo deles para julgar o seu próprio bem. Era uma operação arriscada, uma vez que tendia a enfraquecer a sincera adesão ao que era exclusivo deles e, portanto, a enfraquecer a sua gente, bem como a expor-se à má vontade da família, dos amigos e dos compatriotas. A lealdade contraposta à busca do bem introduzia uma tensão insolúvel na existência. A consciência do bem como tal e o desejo de usufruí-lo, contudo, são inapreciáveis aquisições da humanidade.

Este é o motivo lógico, ao lado de vários outros menos lógicos que se contêm na abertura conforme a entendemos. O homem plenamente humano não pode ficar satisfeito com o que a sua cultura lhe proporciona. Foi o que Platão quis demonstrar com a imagem da caverna, na *República*, dentro da qual nos representa como prisioneiros. Uma cultura é uma caverna. Platão não nos sugere incursionar pelas outras culturas como solução para as limitações da caverna. A natureza servirá de modelo para julgarmos a nossa própria vida e a dos povos. Eis aí por que a Filosofia é a mais importante das ciências humanas e não a História ou a Antropologia. Somente a dogmática afirmação segundo a qual o pensamento está acorrentado à cultura, que a natureza não existe, é que torna os nossos educadores tão certos de que a única maneira de escapar às limitações de tempo e de lugar em que vivemos consiste em estudar outras culturas. Os gregos consideravam a História e a Antropologia úteis apenas para descobrir como o passado e os outros povos podiam contribuir para a descoberta da natureza. Os historiadores e os antropólogos deveriam pôr os povos e suas convenções à prova — como Sócrates fazia com as pessoas —, ultrapassando-os. Esses cientistas eram superiores ao tema em estudo, já que reconheciam um problema que outros se recusavam a ver e se entregavam à missão de solucioná-lo. Queriam ter capacidade para avaliar a si mesmos e aos outros.

Esta concepção, sobretudo a da necessidade de conhecer a natureza a fim de possuir uma norma, é incomodamente subjacente às ciências humanas, quer gostem quer não os eruditos, respondendo pelas ambigüidades e as contradições que venho apontando. Pretendem fazer de nós seres da cultura, com os instrumentos inventados para nos libertarmos dela. A abertura já foi a virtude que nos permitia a procura do bem por meio da razão. Hoje em dia, significa aceitar tudo e negar o poder da razão. A irrestrita e irrefletida pregação da abertura, sem se reconhecer os problemas políticos, sociais e culturais que lhe são inerentes enquanto objetivo da natureza, retirou-lhe qualquer sentido. O relativismo cultural destrói ao mesmo tempo aquilo que somos e o bem. O que, acima de tudo, caracteriza o Ocidente é a ciência, entendida principalmente como a busca do conhecimento da natureza e o conseqüente dêscrédito dos convencionalismos — quer dizer, a cultura ou o Ocidente entendido como cultura — em benefício daquilo que é acessível a todos os homens como tais, mediante a faculdade que lhes é comum e os distingue; a razão. As últimas tentativas da ciência para apreender a situação humana — relativismo cultural, historicismo, a distinção entre fatos e valores — representam o suicídio da ciência. A cultura e, portanto, o encerramento, reinam supremos. O que estamos ensinando é abertura ao... encerramento.

O relativismo cultural é eficaz na destruição das pretensões universais ou intelectualmente imperialistas do Ocidente, dele fazendo nada mais do que outra cultura. Portanto, haveria igualdade na república das culturas. Mas, lamentavelmente, o Ocidente define-se pela necessidade de justificar suas formas de ser ou seus valores, pela necessidade de explorar a natureza, bem como de filosofar e avançar no caminho da ciência. Este é o seu imperativo cultural. Despojado dele, entra em colapso. Os Estados Unidos constituem uma das mais altas e supremas realizações da demanda racional de uma vida digna de acordo com a natureza. O que torna possível a sua estrutu-

ra política é o recurso aos princípios racionais do direito natural para a fundação de um povo, unindo assim o bem com a individualidade de cada um. Ou, expressando as coisas de outra forma, o regime estabelecido nos Estados Unidos prometia liberdade sem entraves à razão — não a tudo, indiscriminadamente, mas à razão, a liberdade essencial que justifica as outras liberdades, na base da qual e por amor da qual muitos desvios são tolerados. Uma abertura que nega o valor fundamental da razão faz romper a mola mestra que mantinha em atividade o mecanismo desse regime. Regime que, a despeito de tudo quanto se diz em contrário, foi fundado para acabar com o etnocentrismo, que de forma alguma constitui um achado das ciências sociais.

É importante salientar que a lição que os estudantes estão aprendendo é simplesmente falsa. A História e o estudo das culturas não ensinam nem provam que os valores ou as culturas sejam relativos. Muito pelo contrário, trata-se de uma premissa filosófica que atualmente propomos ao analisá-las. Desamparada de provas, a premissa é dogmaticamente afirmada por motivos em grande parte políticos. A História e a Cultura vêm sendo interpretadas à luz dessa falsa teoria e depois se diz que confirmam a premissa. O fato de ter havido opiniões diversas sobre o bem e o mal em diversas épocas e lugares, todavia, não prova de maneira alguma que esta ou aquela seja superior às demais. Afirmar o contrário é tão absurdo como dizer que os vários pontos de vista discutidos numa sala de aula provam que a verdade não existe. A julgar pela aparência, as diferenças de opinião pareciam mais levantar a questão quanto ao que é verdadeiro ou correto do que eliminá-la. A reação natural consiste em tentar resolver a diferença, examinando as reivindicações e as razões de cada opinião.

Somente a crença, a-histórica e desumana, segundo a qual as opiniões são defendidas à margem da razão, impediria que se empreendesse uma atividade tão excitante. Os homens e as nações sempre julgam ter razão, e seria da responsabilidade

dos historiadores e cientistas sociais tornar explícita e comprovar essa razão. É da sabedoria dos tempos que sempre houve várias opiniões contraditórias a respeito do bem e dos povos que as encarnam. Heródoto estava pelo menos tão cômico como nós da rica diversidade das culturas. Mas considerar isso era para ele um convite a pesquisá-las todas, a fim de verificar qual era boa e qual era má em relação às outras e concluir o que podia aprender de bom e de mau a partir delas. Os modernos relativistas tomam a mesma observação como prova de que tal pesquisa é impossível, sendo nosso dever respeitá-las todas. Dessa forma, tanto os estudantes como todos nós ficamos privados da excitação primordial que deriva da descoberta da diversidade, o impulso de Odisseu (forma grega de Ulisses) que, segundo Dante, viajou pelo mundo a fim de ver as virtudes e os vícios dos homens. A História e a antropologia não nos podem oferecer as respostas, mas têm condições de proporcionar os elementos sobre os quais se possam formular juízos.

Sei que os homens tendem a empregar apenas os seus preconceitos ao julgamento dos povos estrangeiros. Uma das principais finalidades da educação é evitar tal atitude. Tentar impedi-la eliminando a autoridade da razão humana, porém, é tornar inútil o instrumento em condições de corrigir as prevenções do homem. A verdadeira abertura acompanha o desejo de saber, ou seja, tem a consciência da ignorância. Negar a possibilidade de conhecer o bem e o mal corresponde a suprimir a verdadeira abertura. Uma atitude histórica correta levaria a duvidar da verdade do historicismo (concepção segundo a qual todo o pensamento está essencialmente correlacionado ao seu próprio tempo e não pode transcendê-lo) e a tratá-lo como uma peculiaridade da História contemporânea. Na verdade, a historicismo e o relativismo cultural são meios para evitar que se ponham à prova os nossos próprios preconceitos e que se indague, por exemplo, se os homens são efetivamente iguais ou se tal opinião não passa de um preconceito democrático.

Seria o caso de questionar se os nossos conhecimentos históricos e antropológicos não serão apenas uma versão disfarçada e confusa do dilema romântico, aparentemente tão arrasador e trágico no começo do século passado e que inspirou uma nostalgia do passado distante ou de novas e exóticas terras, gerando uma arte de atender a essa nostalgia. Na qualidade de herdeiros da ciência, prossegue o argumento da ciência, sabemos mais que os povos de outros tempos e lugares com seus preconceitos e ilusões não-científicos, embora eles fossem ou sejam mais felizes. Este dilema vem expresso na distinção entre arte primitiva e arte sensível. Lévi-Strauss serve de testemunha involuntária para a minha hipótese. Com um rousseauismo mal digerido, crê que a melhor cultura se encontra no instante em que os homens deixaram o estado de natureza e passaram a viver juntos em simples comunidades, sem propriedade privada propriamente dita nem explosões de amor-próprio. Semelhante concepção reclama que a ciência se manifeste, o que por sua vez reclama uma sociedade desenvolvida e corrupta. A ciência em si mesma representa uma das modificações do amor-próprio, o amor da desigualdade. Essa concepção, portanto, suscita ao mesmo tempo certas reservas melancólicas a respeito da ciência. O dilema, porém, só se afigura tão compulsivo se estivermos certos de sabermos tantas coisas, o que depende da ciência. Abandonemos tal certeza e talvez estejamos dispostos a comprovar as crenças desses povos mais felizes, para ver se eles conhecem algo que nós não conhecemos. Talvez o gênio de Homero não fosse tão ingênuo como Schiller imaginava. Se abandonarmos o orgulho pelo nosso conhecimento, o qual se apresenta como humildade, a discussão assume nova dimensão. Seguiríamos então um entre dois rumos: o abandono da ciência ou o restabelecimento da vida contemplativa ao mesmo tempo como felicidade possível em si mesma geradora de uma felicidade auto-suficiente. A atitude romântica constitui uma forma de não enfrentar esses extremos que se disfarça em resistência heróica. O vaivém

ocidental entre a ciência e a cultura é a rotação banalizada dessa atitude.

Temos assim dois tipos de abertura: a abertura da indiferença — promovida com a dupla finalidade de humilhar o nosso orgulho intelectual e de nos deixar ser tudo aquilo que desejarmos justamente na medida em que não queremos ser sábios — e a abertura que nos convida à busca do conhecimento e da certeza, para a qual a História e as diversas culturas proporcionam brilhante série de exemplos que é preciso examinar. Este segundo gênero de abertura estimula o desejo que anima e torna interessante o aluno sério — “Quero saber o que é bom para mim, o que me fará feliz” —, enquanto o primeiro tolhe esse desejo.

A abertura, tal como se concebe atualmente, constitui um meio de renunciar a tudo quanto é acima de tudo convincente, ou à idolatria do sucesso vulgar: parecer que se tem princípio. O estratagema do historicismo está em eliminar toda a resistência à História, que nos dias que correm quer dizer opinião pública, dias em que a opinião pública já domina. Quantas vezes vi festejado como um progresso da abertura o abandono da exigência do ensino de línguas, Filosofia e ciências. Neste ponto é que os dois tipos de abertura entram em choque. Para ser aberto ao conhecimento, há certas coisas que nós aprendemos, mas que muita gente não quer ter a pachorra de aprender e que parecem aborrecidas e desinteressantes. A própria vida da razão muitas vezes não tem atrativos, e o conhecimento inútil, isto é, o conhecimento que não se afigura útil para uma carreira, não tem lugar na visão que o aluno faz do currículo. Dessa maneira, a universidade que continua intransigente a ministrar cursos de humanidades tem de parecer fechada e rígida. Se a abertura significa “seguir a corrente”, trata-se obrigatoriamente de uma acomodação ao presente. Mas o presente está tão fechado às dúvidas que poderiam obstar ao desenvolvimento de seus princípios, que a abertura sem reservas se arrisca muito a ocultar as desdenhadas alternativas que ele

oferece e cujo conhecimento nos torna cientes do que nele há de duvidoso. A verdadeira abertura significa encerramento ou fechadura a todos os encantos que nos deixam satisfeitos com o presente.

No meu tempo de jovem professor em Cornell, travei certa vez um debate sobre educação com um professor de psicologia, que achava seu dever eliminar os preconceitos nos seus alunos. Derrubava-os como garrafas de boliches. Comecei por indagar com o que ele substituíra as idéias dos alunos. Mas o professor não parecia ter grande noção do que seria o contrário de preconceito. Fazia-me lembrar o menino que me informou, com toda a gravidade, quando eu tinha quatro anos, que Papai Noel não existia, no desejo de me impregnar da luz cintilante da verdade. Sabia realmente aquele professor o que as prevenções significavam para os alunos e que efeito teria se os privasse delas? Acreditava haver verdades capazes de orientar a vida deles como as prevenções a orientavam? Já tinha considerado como comunicar aos alunos o amor da verdade necessário para a busca das crenças sem preconceitos, ou ia torná-los passivos, apáticos, indiferentes e sujeitos a autoridades como ele próprio, ou ao melhor do pensamento contemporâneo? Meu informante sobre Papai Noel estava fazendo apenas uma exibição, provando a superioridade dele sobre mim. Não criara o Papai Noel que tinha de existir para ser refutado. Pense em tudo que aprendemos sobre o mundo com a fé dos homens em Papai Noel e tudo quanto aprendemos sobre a alma com os que nele acreditam. Em contraposição, operando na alma a mera excisão metodológica da imaginação, que projeta deuses e heróis na parede da caverna, não se faz adiantar o conhecimento da alma — apenas a lobotomizamos, estropiando-lhe as faculdades.

Foi assim que me vi respondendo ao professor de Psicologia que, pessoalmente, eu procurava ensinar preconceitos aos meus alunos, já que hoje em dia — com o sucesso geral do seu método — eles tinham aprendido a pôr as crenças em dúvida antes mesmo de acreditar em alguma coisa. Sem gente como eu, ele

não teria o que fazer. Descartes tinha um mundo inteiro de crenças antigas e admiráveis, de experiências pré-científicas e de articulações da ordem das coisas, crenças firmes e até fanaticamente alimentadas, antes de nele surgir dúvida sistemática e radical. Há que passar pela experiência de crer verdadeiramente para sentir depois o frêmito da libertação. Propus então uma divisão do trabalho na qual eu ajudaria as flores do campo a brotar e ele as ceifaria.

Os preconceitos, preconceitos fortes, correspondem a visões de como as coisas são, a vaticínios sobre a ordem do todo das coisas e, portanto, sobre o caminho para o conhecimento do todo, por meio de opiniões errôneas a seu respeito. O erro é de fato nosso inimigo, mas só ele aponta para a verdade e, por conseguinte, merece tratamento respeitoso. A mente que não tem preconceitos, a princípio está vazia. Só pode ter sido formada por um método que não tem consciência da dificuldade de reconhecer que um preconceito é um preconceito. Somente Sócrates sabia, ao fim de uma existência de incessante labor, que era ignorante. Hoje em dia, todo colegial sabe disso. Como se deu transformação tão rápida? O que justifica nosso espantoso progresso? Será que nossa experiência empobreceu tanto com os vários métodos à nossa disposição, dos quais a abertura não passa do mais recente, que não restou nada de substancial para resistir à crítica e que, portanto, nada ignoramos do mundo? Teremos simplificado tanto o espírito que já não é difícil explicá-lo? Ao observador tomado de dogmático ceticismo, a própria natureza, com toda a sua luxuriante congêrie de expressões, talvez se afigure um preconceito, um juízo prematuro. No lugar dela colocamos uma rede cinzenta de conceitos críticos, os quais foram inventados para interpretar os fenômenos da natureza, mas que os estrangularam e, com isso, lhes destruíram a própria *raison d'être*. Talvez a nossa primeira tarefa consista em ressuscitar esses fenômenos, para que voltemos a ter um mundo ao qual propor as nossas questões e sejamos capazes de filosofar. Este me parece ser o nosso desafio educacional.

P A R T E U M



OS ESTUDANTES

1

Os Calouros

Europeus e Americanos

Antigamente, pensava que os jovens americanos começavam a receber sua educação aos dezoito anos, que antes disso a vida deles era espiritualmente vazia, chegando à universidade inocentes, sem consciência de sua personalidade profunda e do mundo para lá de sua experiência superficial. O contraste entre eles e seus colegas europeus era posto em alto relevo pelos romances e pelos filmes vindos de lá, nos quais fomos iniciados na universidade. Os europeus absorvem a maior parte da sua cultura no lar, nas escolas públicas, nos liceus ou ginásios, onde a sua alma se funde em suas próprias tradições literárias, as quais, por sua vez, expressam e até servem de base à sua tradição como povos.

Não é por simples acaso que os escolares europeus têm um conhecimento muitíssimo mais rico do coração humano do que estamos habituados a ver em nossos jovens e até nos adultos. Sucede que o conhecimento que têm de si próprios é mediado pela cultura literária e que suas ambições se formam tanto em modelos observados primeiramente em livros como na vida cotidiana. Os livros, para eles, têm existência substancial na vida diária e constituem boa parte daquilo que a sociedade como um todo venerava. Era comum que as crianças das chamadas

boas famílias sonhassem com uma carreira literária ou filosófica, como as crianças americanas sonham com carreiras na área de espetáculos ou dos negócios. Tudo isto lhes era proporcionado desde muito cedo e, antes de chegar aos vinte anos, já fazia parte do seu psiquismo — lente através da qual viam tudo e que lhes influenciaria toda a cultura e a experiência posteriores. Iam para a universidade para se especializar.

Em comparação, os jovens americanos pareciam selvagens naturais ao chegar à universidade. Mal tinham ouvido falar dos autores mais comentados entre os colegas do outro lado do Atlântico e nem sequer imaginavam que tivessem alguma coisa a ver com eles. “Que representa Hécuba para ele ou ele para Hécuba”?* Pertenciam ao mundo inteiro, empregando a razão para ver as coisas que todos os homens têm em comum, para resolver o problema da sobrevivência, sempre de modo inocente e pisando inconscientemente os altares sagrados dos diversos povos da Terra que se crêem formados por seus deuses e heróis particulares e não pela mera existência corpórea.

A obtusidade intelectual dos americanos poderia parecer horripilante e bárbara, uma atrofia da humanidade plena, uma incapacidade para experimentar o belo, uma falta gritante de participação no discurso progressivo da civilização.

Para mim, contudo, assim como para muitos observadores mais qualificados, residia aí uma larga parte do encanto dos estudantes americanos. Com muita freqüência, a curiosidade natural e o amor do conhecimento rompiam espontaneamente ao desabrochar a maturidade. Sem coações nem estímulos tradicionais, sem recompensas nem castigos da sociedade, sem esnobismo nem exclusividade, alguns americanos descobriam em si uma ânsia ilimitada pela ciência dos significados, um

(*) Hécuba, mulher de Príamo, último rei de Tróia. Durante o cerco que os gregos fizeram à cidade, por dez anos, morreram quase todos os seus dezenove filhos. Viu ainda trucidarem o marido, a filha, Políxena, e seu neto, Astíanax. Eurípedes compôs patética e eloquente tragédia com o nome de **Hécuba**. (*N. do T.*)

espaço espiritual que eles nem sonhavam e que reclamava alimento. Os estudantes europeus a quem dei aula sabiam tudo sobre Rousseau e Kant, mas eram autores que lhes tinham sido incutidos na mente desde a infância e que, no novo mundo que emergiu da guerra, se tinham convertido em nomes rotineiros, fazendo parte das limitações da meninice tanto quanto as calças curtas, pelo que deixaram de ser uma fonte de inspiração. Por isso mesmo, os estudantes ganharam avidez por aquilo que era novo, experimental. Mas, para os americanos, as obras dos grandes escritores ainda representavam o píncaro luminoso onde iam encontrar o mundo exterior, a autêntica libertação que desejariam defender com esse ensaio. O antigo era novidade para esses estudantes americanos, no que aliás caminhavam bem, pois toda concepção antiga e importante é de uma modernidade perene. É possível que aos americanos falte sempre a ligação radicular imediata às realizações filosóficas e artísticas que se diria fazerem parte do desenvolvimento de certas culturas. Mas a sua forma de abordar essas obras revela livre-arbítrio e o potencial do homem enquanto homem para, sem considerações de tempo, lugar, posição ou riqueza, participar daquilo que é superior. Seria triste o comentário sobre a condição humana se a comunidade dos homens estivesse fundamentada naquilo que há de inferior na espécie, exigindo o refinamento mais elaborado de “culturas” apartadas, intransponíveis. A disposição dos americanos comprova a crença otimista de que são possíveis as duas universidades, a do corpo e a da alma, e de que o acesso ao melhor não depende do acaso. Os jovens americanos, ou melhor, alguns deles, dão mostras de uma promissora e contínua vitalidade da tradição, uma vez que não a consideram uma tradição.

Um Retorno à Geração dos Anos 60

A fascinante perspectiva que o estudante americano nos oferecia teve um momento altamente convincente quando come-

cei a lecionar para bons calouros nos anos seguintes ao lançamento do Sputnik. Escrevia eu em 1965:

A atual geração de estudantes é incomparável, com modos de ver muito diferentes dos seus professores. Estou me referindo ao bom estudante das melhores escolas de ensino superior, àqueles a quem se dirige fundamentalmente a educação liberal e que são objeto de um ensino que pressupõe o melhor equipamento possível. Esses jovens nunca experimentaram as ansiedades sobre o simples bem-estar físico que seus pais conheceram durante a Depressão. Foram criados no conforto e com expectativa de aumentá-lo cada vez mais. Por isso lhe são em boa medida indiferentes; não se orgulham de o ter adquirido e não se entregaram pessoalmente às pequenas e por vezes deformantes preocupações indispensáveis para a sua aquisição. Não se incomodando muito com isso, estão mais dispostos a deixá-lo em nome de grandes ideais; para efeitos práticos, estão ansiosos para proceder assim, na esperança de provar que não ligam para o bem-estar e estão abertos aos apelos do alto. Resumindo, esses estudantes são uma espécie de versão democrática de uma aristocracia. A prosperidade contínua dos últimos vinte anos lhes dá a confiança de que sempre terão condições de ganhar a vida. Portanto, estão dispostos a seguir qualquer carreira ou aventura se parecer que é séria. Os laços de tradição, família e de responsabilidade financeira são fracos. E, em comum com tudo isso, existe um caráter aberto e generoso. Tendem a ser excelentes alunos e extremamente agradecidos por aquilo que aprendem. Uma vista de olhos sobre este grupo especial tende a favorecer um prognóstico esperançoso para a saúde moral e intelectual do país.

Naquele momento, atravessava-se um fervilhar espiritual, uma poderosa tensão das almas que tornava elétrica a atmos-

fera universitária. A vitória dos soviéticos na corrida espacial chocou o povo dos Estados Unidos e, por um momento, houve preocupação com o nivelamento do ensino. A insensatez parecia condenada. A sobrevivência em si dependia de melhor ensino para as pessoas mais capacitadas. A necessidade externa injetou no indolente mundo pedagógico a urgência que sempre deveria ter existido. Num abrir e fechar de olhos, surgiram recursos financeiros e planos. O objetivo era produzir técnicos e cientistas que nos salvassem de acabar à mercê de tiranos. As escolas secundárias concentraram-se em Matemática e em Física, com a expectativa de honras e de futuro brilhante para quem se distinguisse nessas disciplinas. O teste de aptidão escolar tornou-se imperioso, assim como o esforço intelectual se tornou passatempo da nação. O mero exercício de músculos parados e flácidos é salutar, e o esforço nacional treinava e ao mesmo tempo inspirava a mente. Os alunos eram melhores, estavam altamente motivados.

Foi então que comecei a notar coisas estranhas. Por exemplo: pela primeira vez eu via estudantes americanos aprendendo línguas a sério. Por outro lado, havia sinais de uma incipiente aspiração por algo diferente. A ciência fora demasiadamente propagandeada. A autêntica vocação científica é muito rara e era apresentada, nas escolas secundárias, de forma insípida e técnica. Aparentemente, os alunos aprendiam o que lhes era solicitado, mas não havia grandes expectativas para compensar o tédio. A nova atividade mental e o desejo de realização não haviam, positivamente, encontrado seu objetivo. Logo observei que a dedicação à ciência de muitos dos melhores alunos era bastante fraca. A grande dificuldade teórica das modernas ciências naturais — a de não conseguirem explicar para que servem — estava produzindo efeitos práticos. A questão do *para que* estava vindo à superfície. Por conseqüência, ainda que o único interesse das autoridades públicas fosse pelas ciências naturais, a Sociologia e as ciências humanas também foram beneficiadas, na medida em que as universidades

não podiam deixar de dizer que elas também contavam. Um ensino um tanto liberal logo afastaria das ciências naturais boa parte dos mais dotados. Achavam que lhes tinham escondido as alternativas. E, uma vez na universidade, podiam mudar de idéia — já que este é um país livre — ao descobrir que havia outras coisas além da ciência. Foi um momento de tensão, repleto de ansiedades às quais faltavam objetivos definidos.

Em começos da década de 60, eu estava convencido de que se tornava imprescindível uma educação liberal que desse aos jovens os meios para analisar sua vida e seu potencial. Era aquilo que as universidades não tinham condições nem vontade de oferecer. A irrequieta e volúvel energia dos estudantes acabou por encontrar extravasão política. Em meados da década de 60, as universidades já lhes ofereciam todas as concessões, menos educação, mas a conciliação fracassou e todo o esforço, visando a qualidade do ensino desapareceu, sem deixar traços. As várias libertações dissiparam aquela energia e aquela tensão maravilhosa, deixando exausto e morno o ânimo dos estudantes, capazes de calcular, mas não de um vislumbre apaixonado.

Claro, talvez eu estivesse enganado e aquilo que ia ganhando expressão nos primeiros anos da década de 60 fosse apenas o assalto final contra as últimas inibições remanescentes, talvez a aparência de uma ansiedade intelectual não passasse de uma versão da mais poderosa das ansiedades modernas: vencer as necessidades, as tensões, os conflitos — um descansar da alma do seu trabalho eterno. No entanto, ainda penso que havia muito de autêntica sede intelectual a qual redundou em relaxamento só porque desperdiçamos as oportunidades.

No entanto, os estudantes que se seguiram à geração de fins da década de 50 e começos da de 60, quando as sanguessugas culturais, profissionais e amadoras, deram início à grande sangria espiritual, levaram-me a perguntar se a minha convicção

— a convicção dos Grandes Livros* do passado — estava correta. De harmonia com ela, a natureza é a única coisa que conta na educação, o desejo humano de conhecimento é permanente, tudo o que ele realmente necessita é de uma alimentação apropriada, cabendo meramente à educação pôr o festim na mesa. Na melhor das hipóteses, está agora claro para mim que a natureza precisa das convenções sociais, tal como a arte do homem é necessária para instituir a ordem política que é a condição primeira de sua perfeição natural. Na pior das hipóteses, receio que esteja ocorrendo uma entropia espiritual ou a evaporação do sangue fervente do espírito; receio que Nietzsche considerava justificado e constitui o núcleo de todo o seu pensamento. A seu ver, o arco do espírito estava sendo distendido e havia o risco de ficar para sempre afrouxado. Para ele, a atividade do arco do espírito deriva da cultura e a decadência cultural significava não só a decadência do homem dentro dessa cultura mas também a do homem, pura e simplesmente. Foi essa a crise que ele procurou enfrentar com resolução: a própria existência do homem enquanto homem, um ser nobre, dependia dele e de homens como ele — assim o pensava Nietzsche. Talvez não tivesse razão, mas o tema vem adquirindo mais e mais acuidade. Em todo caso, a impressão de selvageria natural que os americanos costumavam dar era ilusória, sendo apenas relativa à impressão dada pelos europeus. Os estudantes selecionados de hoje sabem tanto menos, acham-se tão mais isolados da tradição, são tanto mais molóides do ponto de vista intelectual que, em comparação com eles, a geração anterior parece feita de prodígios de cultura. O solo está cada vez mais ralo e duvido que seja capaz de sustentar os troncos maiores.

(*) Grandes Livros: a coleção *The Great Books* foi lançada nos Estados Unidos durante a década de 20, sob o patrocínio das principais universidades, sobretudo a de Columbia e a de Chicago. Depois, a Enciclopédia Britânica reeditou uma centena dessas obras em trinta volumes, sob a responsabilidade do prof. Mortimer Adler, da Universidade de Chicago. (N. do T.)

A Educação Francesa e Americana

Consideremos por contraste a educação que ainda persiste, de forma bastante atenuada, na França. Exagerando um pouquinho, há dois autores que entre si modelam e delimitam a mente dos franceses cultos. Todos os franceses nascem ou cedo se tornam cartesianos ou pascalianos. (Algo de semelhante se diria de Shakespeare como educador dos ingleses; de Goethe dos alemães; de Dante e de Maquiavel, dos italianos.) Descartes e Pascal são autores nacionais que dizem ao povo francês que alternativas têm, propiciando uma visão intensa e peculiar dos problemas perenes da vida. Tecem a trama do espírito. Na minha última viagem à França ouvi um garçom dizer a respeito de um colega de trabalho que ele “era um cartesiano”. Não era por pretensão, estava apenas classificando um tipo. Não é bem verdade que os franceses extraíam princípios de tais fontes, já que elas produzem antes modelos mentais. Descartes e Pascal representam uma escolha entre a razão e a revelação, a ciência e a religiosidade — escolha da qual tudo o mais decorre. Uma ou outra dessas visões totais se apresenta quase sempre à mente dos franceses quando pensam em si mesmos e em seus problemas. Esses dois grandes antagonistas, que nenhuma síntese é capaz de unificar — a oposição entre o *bon sens* (bom senso) e a fé em condições de inferioridade —, puseram em movimento um dualismo que nós reconhecemos ao falar da clareza e da paixão francesas. Nenhum país conheceu um debate tão persistente e inconciliável entre o secular e o religioso como a França, onde as duas partes não encontraram terreno comum, onde às aspirações dos cidadãos do mesmo país correspondem idéias tão diferentes quanto ao sentido da vida. Shakespeare operou a mediação desses dois pólos entre os ingleses, mas ninguém conseguiu fazê-lo entre os franceses, embora Rousseau, que era suíço, fizesse uma nobre tentativa. Há mais de três séculos que a França serve de abrigo especial para o Iluminismo e o pensamento católico. Des-

cartes e Pascal explicaram a seus compatriotas a fé comum no Ocidente, o cristianismo, ao mesmo tempo que os situavam em relação a essa outra fonte de inspiração mais distante, a Grécia. As sucessivas gerações que partiram da tensão Descartes/Pascal desenvolveram e variaram seus temas, e o que há de essencial nas experiências espirituais deles vem repetido em Voltaire, Montesquieu, Constant, Balzac e Zola, por um lado, bem como em Malebranche, Chateaubriand, De Maistre, Baudelaire, Proust e Céline — todos eles cômicos da obra dos outros e desenvolvendo entre si um diálogo corroborante ou polêmico.

Tocqueville foi portanto bem francês ao dizer que o método de pensamento dos americanos era cartesiano, sem que eles jamais tivessem lido Descartes, e ao questionar se seriam capazes de compreender ou de produzir um Pascal. Os Estados Unidos não eram, para ele, um povo com um livro. O francês era uma criatura de sentimentos, imbuída de uma tradição literária, enquanto o americano era um homem de princípios racionais. Tais princípios foram primeiro elaborados por escritores, evidentemente, mas como forma de exprimir, como Kant dizia a respeito de sua própria filosofia moral, aquilo que toda a criança bem-educada já sabe. O reconhecimento recíproco de direitos não exige muita leitura, nada de filosofia, e abstrai todas as diferenças do caráter nacional. Foi dito aos americanos que podiam ser tudo aquilo que desejassem ou por acaso fossem, desde que reconhecessem os mesmos direitos aplicados a todos os outros e estivessem dispostos a apoiar e a defender o governo que garantisse esse arranjo. É possível virar americano de um dia para outro, o que não serve para ilustrar o que significa ser americano. A cooperação entre a paixão e a razão naturais desafia a antiga máxima segundo a qual uma cidade era semelhante a uma unidade orgânica, gerada pela pátria, à qual o cidadão se relacionava como uma folha a uma árvore. No entanto, é impossível — ou era até ontem — a alguém tornar-se francês, pois um francês é uma harmonia com-

plexa ou uma dissonância de ecos históricos desde o nascimento. A língua francesa, que o povo aprendia muito bem, não existe para a transmissão de informações, para comunicar as necessidades corriqueiras dos homens, já que não se distinguia de uma consciência histórica. Define-se o francesismo pela participação na língua, em sua literatura e em toda a gama de efeitos que ela produz. Seja como for, os argumentos legalistas sobre direitos não têm nada a ver com o privilégio advindo da participação na língua. Em princípio, nos Estados Unidos não há autênticos forasteiros, mas na França há pessoas que, embora sejam cidadãos franceses, se acham à margem da tradição — os judeus, por exemplo, sempre meditaram muito sobre o grupo a que pertencem. Na França, a relação do judeu com aquilo que é essencialmente francês constitui um grande e complexo tema literário. A reação ao problema não é universal e provoca o desenvolvimento de um interessante espectro de tipos humanos. Em contraposição, um judeu nos Estados Unidos é tão americano como qualquer outra pessoa e, se o individualizam ou tratam de modo diferente, a resposta apropriada é o escândalo aberto e declarado.

A falta de equivalentes americanos de Descartes, Pascal ou mesmo Montaigne, Rabelais, Racine, Montesquieu e Rousseau não é questão de qualidade, mas de saber se é necessário que haja escritores para levantar o nosso edifício espiritual, a quem devemos ler ou, melhor, com quem devemos conviver, para que nos considerem educados, e que serão os intérpretes e mesmo os forjadores da vida nacional. Pensemos nos escritores americanos e nos textos que seriam lidos e costumam sê-lo; porém, na medida em que os americanos lêem, o mundo inteiro lhes serve de biblioteca. Não há entre nós a profunda necessidade de absorver a própria literatura nacional, como os cidadãos de outros países a sentem.

Um fenômeno com as *Gesamtkunstwerk* (“Obra Artística Completa”) de Wagner, feito superior de arte que tem a intenção de ser inteiramente alemã, de alemães, para alemães e por

alemães, e que constitui uma expressão da consciência coletiva, é inconcebível para americanos. E é espantoso como o francês pouco sabe ou aprecia aquilo que não é francês. Para os americanos, porém, Homero, Virgílio, Dante, Shakespeare e Goethe pertencem a todos ou à “civilização”. E, afinal de contas, talvez pertençam. Mas essa não era a opinião de gregos, romanos, italianos, ingleses e alemães, ou dos judeus com o livro que lhes pertencia, que contava a história *deles* e que, por assim dizer, encarnava o seu instinto. Os americanos acreditavam em igualdade de acesso. O gênio comercial de Mortimer Adler reconheceu isso e fez estrondoso sucesso com os Grandes Livros. Não lhe interessavam o mínimo as traduções que empregava, quanto mais aprender línguas. Os escritores dos velhos países, na sua maioria, ficavam aflitos com a idéia de não serem compreendidos por quem não tivesse *vivido* a sua língua. Heidegger, que procurou ansiosamente manter e revitalizar essa concepção, pensava que “a língua é a morada do Ser” e que é o máximo da leviandade supor que seja possível a tradução.

Minha primeira experiência com a simplicidade americana, no entanto, convencera-me de que a razão estava do nosso lado, que podíamos partir do nada, que bastava a natureza a ser cultivada. Mas eu não prestara suficiente atenção àquilo que os estudantes costumavam realmente trazer consigo, a educação que já estava no inconsciente e que ajudava a projetá-los. Na sua maioria, conheciam a Bíblia, essa fonte ubíqua das mais velhas tradições. Não havia grandes intérpretes nacionais que filtrassem seus ensinamentos, sendo antes abordada sob a forma direta do primitivo protestantismo; cada fiel é o seu próprio intérprete. Assim, a Bíblia representava um espelho dessa indiferença pelas culturas nacionais, inerente ao sistema americano. Na sua maioria, os estudantes também participavam de uma tradição política notavelmente unificante e explícita, que possui um texto conhecido de todos e no qual a maioria provavelmente crê: a Declaração de Independência.

Ao contrário do que julgam em boa parte a sabedoria contemporânea, os Estados Unidos têm uma das mais antigas e ininterruptas tradições políticas do mundo. Melhor, essa tradição não tem ambigüidades: o sentido dela está articulado em palavras simples e racionais, que são desde logo compreendidas e altamente persuasivas para todos os seres humanos normais. Os Estados Unidos contam uma história: do contínuo e inelutável progresso da liberdade e da igualdade. Desde os primeiros colonos e com base nos fundamentos políticos, jamais se discutiu que a liberdade e a igualdade são para nós a essência da Justiça. Não há nenhum nome sério ou notável que tenha negado este consenso. É preciso ser um maníaco ou um bufão (por exemplo, Henry Adams e H. L. Mencken, respectivamente) para ganhar atenção como descrente da democracia. Todas as discussões políticas com algum significado se travaram em torno do sentido da liberdade e da igualdade e não da sua propriedade. Em parte alguma existe uma tradição ou uma cultura cuja mensagem seja tão distinta e tão inequívoca — com certeza nem na França, na Itália, na Alemanha ou mesmo na Inglaterra. Lá, os maiores acontecimentos e os maiores homens falam em nome da monarquia e da aristocracia assim como da democracia, da religião estabelecida e ao mesmo tempo da tolerância, do patriotismo que prima sobre a liberdade, do privilégio que prima sobre a igualdade de direitos. Pertencer a um desses povos talvez se explique como um sentimento, uma ligação ao que nos é próprio, próxima da ligação ao pai e à mãe, mas o francesismo, o inglesismo e o germanismo, no entanto, continuam a ser inefáveis. No entanto, todos sabemos definir o que é americanismo — gerador de uma raça de heróis: Franklin, Washington, Hamilton, Jefferson, Lincoln e assim por diante (todos contribuíram para a igualdade). Nossa imaginação não se volta para uma Joana d'Arc, um Luís XIV ou um Napoleão, que contrabalancem o nosso equivalente de 1789. Nossos heróis e a linguagem da Declaração contribuem para uma reverência nacional pela nossa

Constituição também um fenômeno único. Tudo isto é substancial para a autoconsciência e oferece um sentido moral superior para a monotonia da vida, assim como algo para analisar.

No entanto, a unidade, grandeza e o conseqüente folclore do legado dos fundadores foram atacados por tantos lados no último meio século que desapareceram gradativamente da vida cotidiana e dos livros escolares. Tudo começou a parecer como Washington e a cerejeira* — o que não é para ser ensinado a sério às crianças. Aquilo que adquire influência nos mais altos círculos intelectuais sempre acaba nas escolas. As idéias fundamentais da Declaração começaram a ser entendidas como mitos ou ideologias do século 18. O historicismo, na versão de Carl Becker, em *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas* (A Declaração de Independência: Ensaio sobre a História das Idéias Políticas), de 1922, lançou dúvidas sobre o ensino dos direitos naturais ao mesmo tempo que prometia apresentar um substituto. Da mesma forma, o pragmatismo de Dewey — o método da ciência como o da democracia, o desenvolvimento individual sem limites, especialmente aqueles naturais — encarava o passado como radicalmente imperfeito e a história pátria como irrelevante ou como um empecilho para a análise racional do nosso presente. Veio então a pichação marxista do gênero Charles Beard, tentando demonstrar, em *An Economic Interpretation of the Constitution* (Interpretação Econômica da Constituição) de 1913, que não havia espírito público, nos pais fundadores, mas somente preocupação com a propriedade, enfraquecendo assim nossas convicções sobre a verdade e a superioridade de nossos princípios e nossos heróis. Vieram depois os historiadores e romancistas do Sul vingar a vitória da União antiescrava-

(*) Allan Bloom faz aqui alusão à proverbial honradez de Washington, segundo a qual o ex-presidente americano, ainda criança, cortou uma muda de cerejeira e se julgou na obrigação de contar a verdade ao pai. Nos Estados Unidos, a história é popular como exemplo edificante. (N. do T.)

gista, apresentando motivos subalternos para o Norte (o que incorpora críticas européias a respeito de comércio e tecnologia) e idealizando o estilo de vida sulista. Por fim, em curiosa harmonia com os sulistas, os radicais do movimento pelos direitos civis conseguiram convencer as massas de que os fundadores e os princípios americanos são racistas. A má consciência que eles disseminaram destruiu a única coisa que restava da cultura popular a celebrar o imaginário nacional: a corrida para o Oeste.

A abertura, portanto, expulsou as divindades locais, deixando tão-somente o país mudo e sem sentido. Não há no plano imediato nenhuma experiência sensível sobre o sentido ou o projeto da nação, o qual propiciaria a base para uma reflexão adulta sobre regimes e gestão da coisa pública. Os estudantes chegam hoje à universidade ignorantes e céticos quanto à herança política nacional, sem condições de sentir a sua inspiração ou de a criticar a sério.

A Religião e a Família

A religião é outro elemento da cultura primária fundamental que desapareceu. Na medida em que o respeito pelo sagrado — a última moda — subiu às alturas, a religião propriamente dita e o conhecimento da Bíblia diminuíram até o ponto de fuga. Os deuses jamais tiveram grande favoritismo na vida política ou nas escolas dos Estados Unidos. O pai-nosso que murmurávamos na escola primária na minha infância mexiam menos conosco do que o juramento de fidelidade que também recitávamos. Mas a religião vivia no lar e nos templos a ele relacionados. Os dias santos, a linguagem e a série de referências comuns que impregnavam a maior parte das casas constituíam boa parte dos vínculos familiares, dando-lhes conteúdo e substância. Moisés e as tábuas, Jesus Cristo e a pregação do amor fraternal tinham existência imaginativa. Passagens dos

salmos e dos evangelhos ecoavam na mente das crianças. Ir à igreja ou à sinagoga e rezar à mesa formavam um modo de vida, inseparável da educação moral que se supunha constituir a responsabilidade especial da família na democracia americana. Na realidade, o ensino moral correspondia ao religioso. Não havia doutrina abstrata. As coisas que se julgavam que a gente pudesse fazer, a sensação de que o mundo as encorajava, castigando a desobediência, tudo estava encarnado nas histórias da Bíblia. A perda do esteio da vida interior concedido àqueles que eram alimentados pela Bíblia deve ser primeiramente atribuída não às nossas escolas ou à vida política, mas sim à família, a qual, com todos os seus direitos à privacidade, se demonstrou incapaz de manter todo e qualquer conteúdo próprio. A melancolia da paisagem espiritual da família é inacreditável. É tão monocromática e tão alheia a quem vive nela como as estepes desérticas freqüentadas por nômades, os quais extraem a sua mera subsistência e vão embora. O delicado tecido da civilização, no qual as sucessivas gerações se entrelaçavam, desfiou-se — e os filhos são criados, mas não educados.

Não estou falando dos lares infelizes e desfeitos que formam parte tão significativa da vida americana, mas dos relativamente felizes, onde marido e mulher gostam um do outro e cuidam dos filhos, muitas vezes lhes devotando, generosamente, o melhor de suas vidas. Acontece porém que não têm nada para dar aos filhos em termos de uma visão do mundo, de elevados modelos de conduta ou de profundo senso de relação com os outros. A família exige a mais delicada mistura de natureza e de convenções, do humano e do divino, para que subsista e preencha suas funções. Na base dela está a mera reprodução fisiológica, mas a sua finalidade é a formação de seres humanos civilizados. Ao ensinar uma língua e ao dar nome a todas as coisas, transmite uma interpretação da ordem do conjunto dessas coisas. Alimenta-se de livros em que a pequena comunidade organizada — a família — acredita, os quais falam do

que é justo e injusto, bom e mau, explicando por que é assim. A família requer certa autoridade e sabedoria quanto aos caminhos dos céus e dos homens. Os pais devem saber o que aconteceu no passado e ter fórmulas sobre aquilo que está por vir a fim de resistir à incultura ou à iniquidade do presente. É costume dizer agora que o ritual e a cerimônia são necessários à família, mas estes estão faltando. No entanto, a família tem de ser uma unidade sagrada, crente na permanência daquilo que ensina, se o ritual e as cerimônias respectivas estão aí para expressar e transmitir o milagre da lei moral, que só ela é capaz de transmitir e que a torna essencial em um mundo devotado ao humanamente — por demais humanamente — útil. Quando a crença desaparece, conforme ocorreu, a família guarda na melhor das hipóteses uma unidade transitória. As pessoas jantam, brincam e viajam juntas, mas não pensam juntas. É raro que haja vida intelectual em qualquer residência, muito menos uma vida que inspire os interesses essenciais da existência. A televisão educativa assinala a maré alta da vida intelectual da família.

A causa da deterioração do papel dela como transmissora da tradição é a mesma da decadência das humanidades: ninguém acredita que os velhos livros contêm a verdade. Por isso, tornaram-se, na melhor das hipóteses, “cultura”, ou seja, chateação. Como dizia Tocqueville, numa democracia a tradição não é nada mais do que informação. Com a “explosão de informações”, a tradição ficou supérflua. Logo que a tradição passe a ser reconhecida como tal, estará morta, virando alguma coisa que ainda se elogia na vã esperança de formar o caráter das crianças. Para efeitos práticos, nos Estados Unidos, a Bíblia era a única cultura comum, a qual unia os simples e os requintados, os ricos e os pobres, os jovens e os velhos e — como verdadeiro modelo de uma visão do mundo, chave para o resto da arte do Ocidente, cujas maiores obras de uma forma ou de outra derivavam da Bíblia — contribuía para dar a seriedade aos livros. Com seu desaparecimento gradativo,

inevitável, a própria idéia de um livro tão completo, a possibilidade e necessidade de uma explicação do mundo estão igualmente desaparecendo. Pais e mães perderam a noção de que a mais alta das aspirações que poderiam ter para os filhos seria a de serem sábios — como o são os sacerdotes, os profetas e os filósofos. Tudo que logram imaginar é competência especializada e sucesso. Ao contrário do que normalmente se pensa, sem o livro a própria idéia da ordem do conjunto está perdida.

Os pais não têm a autoridade legal nem moral que tinham no Velho Mundo. Falta-lhes confiança em si próprios como educadores dos filhos, na generosa crença de que serão melhores do que os pais, não só no tocante ao bem-estar, mas em qualidades morais, físicas e intelectuais. Sempre existe uma fé mais ou menos aberta no progresso, a qual significa que o passado se afigura mau e desprezível. O futuro, que é infinito, não deve ser receitado por familiares, mesmo porque eclipsa o passado, para eles inferior.

Simultaneamente, com as constantes novidades e incessantes deslocamentos de um lugar para outro, primeiro o rádio e depois a televisão assaltaram e transtornaram a intimidade do lar, a verdadeira intimidade dos americanos, a qual permitia o desenvolvimento de uma vida superior e mais independente dentro da sociedade democrática. Os pais já não conseguem dominar a atmosfera domiciliar e até perderam a vontade de o fazer. Com grande sutileza e energia, a televisão entra não só na sala, mas também nos gostos tanto de jovens quanto de velhos, apelando ao imediatamente agradável e subvertendo tudo quanto não se conforme com ela. Nietzsche dizia que o jornal substituíra a oração na vida do burguês moderno, querendo dizer que o mundano, o vulgar, o efêmero tinham usurpado tudo o que restava do eterno na sua vida diária. Hoje em dia, a televisão substituiu o jornal. Não é tanto a qualidade dos programas que preocupa, mas antes a dificuldade de imaginar algum sistema de critério, algum estilo

de vida com amenidades e lições que se adaptem naturalmente à vida dos membros da família, que se distinga da cultura popular e resista às visões do que é admirável e interessante com as quais são bombardeados dentro da própria casa.

A propagação do ensino na classe média, que se expandiu enormemente no último meio século, também contribuiu para debilitar a autoridade da família. Quase todo mundo que pertence à classe média tem um curso superior e muitos fizeram pós-graduação. Aqueles dentre nós que podem voltar os olhos para a humildade da situação de nossos pais e avós, que jamais viram uma instituição universitária por dentro, têm motivos para se congratular consigo mesmos. Mas — e é inevitável — a impressão de que o populacho em geral é mais educado depende de uma ambigüidade no sentido da palavra educação ou de um embuste na distinção entre educação liberal e técnica. Um especialista de alto nível em computação não terá recebido maiores lições sobre moralidade, política ou religião do que a mais ignorante das pessoas. Pelo contrário, sua restrita educação, com os preconceitos e o orgulho que a acompanham, bem como a respectiva literatura, que surge e some um dia, e aceita sem críticas as premissas da sabedoria corrente, é capaz de o isolar do ensino liberal que o povo mais simples costumava absorver de uma variedade de fontes tradicionais. Para mim não é evidente que alguém cuja leitura regular consiste em *Time*, *Playboy* e *Scientific American* seja senhor de uma sabedoria mais profunda sobre o mundo do que o aluno de escola rural de outrora com seu manual de leitura de McGuffey, o célebre pedagogo do século passado. Quando um rapaz procurava instrução, como Lincoln, o que havia à mão para aprender de imediato era a Bíblia, Shakespeare e Euclides. Seria realmente pior a situação dele do que a das pessoas que tentam abrir caminho por entre a salganhada técnica do atual sistema educativo, com sua rematada incapacidade para distinguir o importante e o insignificante a não ser pela demanda do mercado?

Pelos padrões atuais, meus avós eram ignorantes, tanto que meu avô se ocupava com empregos humildes. Mas a casa deles era espiritualmente rica, porque tudo que nela se passava — e não só o que era tipicamente ritual — encontrava origem nos mandamentos da Bíblia e explicação nas histórias bíblicas e nos comentários sobre elas, com seu equivalente imaginário nos feitos de uma miríade de heróis exemplares. Meus avós encontraram razões para a existência da família e o cumprimento de seus deveres em textos sérios, interpretando os sofrimentos que experimentaram com relação a um passado nobilitante. A fé e os costumes simples deles estavam correlacionados a sábios e pensadores que se dedicavam aos mesmo elementos, não a partir de fora ou de uma perspectiva estranha, mas partilhando da mesma crença, ainda que aprofundassem o pensamento e oferecessem orientação. O verdadeiro ensino era respeitado, porque tinha uma conexão sensível com a vida das pessoas. Não é outra coisa que uma comunidade e uma história significam: uma experiência comum que atrai gente culta e simples para um único grêmio de fé.

Não acredito que a minha geração, meus primos que foram educados pelo sistema americano e que são todos médicos e pós-graduados, tenha um saber comparável. Se falam do céu e da Terra, das relações entre homens e mulheres, pais e filhos, da condição humana, não escuto senão clichês, superficialidades, coisas satíricas. Claro que seria vulgar dizer que a vida só vale a pena quando as pessoas têm mitos em que se apoiar. Pelo contrário, quero afirmar que a vida baseada no livro está mais perto da verdade, propiciando elementos para uma análise mais profunda e uma aproximação maior da autêntica natureza das coisas. Sem as grandes revelações, as epopéias e a filosofia fazendo parte de nossa visão natural, não há nada de novo lá fora e, por fim, muito pouco em nosso próprio espaço. A Bíblia não é o único meio de guarnecer o espírito, mas, sem um livro de seriedade semelhante, lido com a gravidade do crente em potencial, ele ficará desaparelhado.

A educação moral, que deve ser a grande responsabilidade da família nos dias atuais, será impossível se não apresentar à imaginação dos jovens a visão de uma ordem moral, bem como as recompensas e os castigos para o bem e para o mal, discursos sublimes que acompanhem e interpretem os atos, protagonistas e antagonistas no drama da opção moral, a noção daquilo que tal opção envolve e o desespero que resulta quando o mundo fica “desencantado”. Caso contrário, a educação se torna uma vã tentativa de dar “valores” às crianças. Além do fato de os pais não saberem em que acreditam e não ter seguramente confiança em si próprios para dizer aos filhos senão que desejam vê-los felizes e realizados na sua capacidade potencial, os valores são coisas muito discutíveis. Que são, afinal, e como se transmitem? Pressupõe-se que os cursos sobre “esclarecimento de valores” que proliferam nas escolas devem oferecer modelos aos pais e levar as crianças a falar sobre aborto, sexualidade ou corrida armamentista, temas cujo significado provavelmente não entendem. Semelhante educação pouco mais vale do que propaganda, e propaganda não funciona, já que as opiniões ou valores a que se chega não passam de fogo-fátuo, sem substância nem fundamento na experiência ou na comoção, que são a base das razões morais. Tais “valores” mudarão inevitavelmente assim como a opinião pública. Falta por completo à nova educação o gênio que produz o instinto moral ou segunda natureza, pré-requisito não só do caráter mas também do pensamento. Na realidade, o preparo moral da família se reduz atualmente a inculcar o mínimo dos mínimos do comportamento social — não mentir nem roubar — e a gerar estudantes universitários incapazes de dizer nada mais sobre os fundamentos de sua conduta moral do que: “Se eu fizesse isso com ele, ele também poderia fazê-lo comigo” — explicação que nem chega a satisfazer quem a profere.

Essa gradativa redução ao silêncio dos velhos ecos políticos e religiosos na alma dos jovens responde pela diferença entre

os alunos que eu conheci no início da minha carreira de professor e aqueles com quem me defronto hoje em dia. A falta de livros tornou-os mais limitados e mais vazios. Mais limitados porque lhes falta o que é mais necessário, ou seja, uma base real para o descontentamento com o presente e a consciência de que há alternativas para ele. Acham-se ao mesmo tempo mais satisfeitos com o que aí está e desesperançados de jamais escapar disso. A ânsia do além diluiu-se. Sumiram os próprios modelos para admiração e desprezo. Mais vazios, porque sem a interpretação das coisas, sem a poesia nem a atividade da imaginação, a alma deles é como um espelho daquilo que os cerca e não da natureza. O refinamento do espírito que permite ver as delicadas diferenças entre os homens, entre seus atos e seus pensamentos e que constitui o verdadeiro bom gosto, é impossível sem o auxílio da literatura em grande estilo.

Dessa forma, diminui o terreno em que o ensino universitário possa lançar raízes, decai o entusiasmo e a curiosidade do jovem Glauco na República de Platão, cujo eros o faz imaginar que já esplêndidas satisfações reservadas para si, sobre as quais não quer que o iludam e para cujo conhecimento procura um mestre. Atualmente, é muito mais difícil incorporar os livros clássicos a qualquer experiência que os estudantes tenham ou a qualquer necessidade que sintam.

2

Os Livros

Tenho indagado a mim mesmo se o contato com os grandes textos desde a primeira infância não constitui um pré-requisito para que nos interessemos por eles a vida inteira e pela literatura importante, embora de menor alcance. É bem possível que os anseios do espírito, a intolerável exaltação deste sob a coerção do condicional e do limitado reclamem estímulo no início. Em todo caso, seja por que motivo for, os estudantes perderam o hábito e o gosto pela leitura. Não foram ensinados a ler nem esperam deleitar-se ou melhorar lendo. São “autênticos”, em comparação com as gerações universitárias que os precederam de perto, pois abrigam reduzidas pretensões culturais e não fazem hipócritas rapapés rituais à alta cultura.

Quando reparei pela primeira vez no declínio da leitura, no final da década de 60, passei a perguntar às minhas enormes turmas dos anos preliminares, e a grupos de alunos mais novos, que livros contavam realmente para eles. A maioria ficava em silêncio, embaraçada com a pergunta. Para eles, era estranha a noção de livros como companheiros. O juiz Black, com seu esfrangalhado exemplar da Constituição sempre no bolso, não é exemplo que lhes sirva para muito. Às vezes, um aluno respondia “a Bíblia”. (Aprendeu a conhecê-la em casa, mas na universidade não continua a fazer estudos bíblicos.) É sempre uma garota a mencionar *The Fountainhead* (A Nas-

cente), de Ayn Rand, livro de discutível qualidade literária que, com sua agressividade subnietzscheana, incita jovens um tanto excêntricos a adotar um novo estilo de vida. Alguns rapazes mencionam obras recentes que os impressionaram e defendem sua própria auto-interpretação como *O Apanhador no Campo de Centeio*, de J. D. Salinger. (A resposta deles costuma ser das mais espontâneas e demonstra a necessidade de ajuda na auto-interpretação. Mas é uma resposta inculta e os professores deveriam aproveitar a necessidade que ela exprime para mostrar aos alunos que os bons autores podem lhes ser benéficos.) Depois dessas aulas, sou procurado por um ou dois alunos interessados em deixar claro que na realidade se deixam influenciar por livros, não só por um, mas por vários. E citam uma lista de clássicos que devem ter visto de passagem na escola secundária.

Imaginemos esses jovens caminhando pelo Louvre ou pela Galleria degli Uffizi e logo lhes compreenderemos o estado de espírito. Com sua inocência das histórias da antigüidade bíblica, grega e romana, Rafael, Leonardo, Michelangelo, Rembrandt e todos os outros nada lhes dirão. Tudo o que eles vêem são cores e formas — arte moderna. Em resumo, a exemplo de quase tudo em sua vida espiritual, as pinturas e as estátuas são abstratas. Ora, seja qual for a moderna opinião, aqueles artistas contaram com o imediato reconhecimento de seus contemporâneos e, o que é mais, impressionaram profundamente aqueles que contemplavam suas obras. Sem terem tal significado nem representarem algo de essencial para o observador como objeto moral, político e religioso, as obras perdem sua razão de ser. Não é só a tradição que se perde quando a voz da civilização, elaborada durante milênios, se cala dessa forma: é o próprio ser que se desfaz para além do horizonte em mutação. Uma das coisas mais agradáveis que já aconteceram na minha vida de professor foi receber um cartão-postal de um excelente aluno em visita à Itália, nos seguintes termos: *O senhor não é professor de filosofia política, mas agente de*

viagens. Nada poderia ter expressado melhor a minha intenção como educador, já que ele julgava que eu o preparara para ver. Depois disso, podia começar a pensar sozinho em algo digno de meditação. A verdadeira Florença, dentro da qual Maquiavel se torna verossímil vale dez vezes mais do que todas as fórmulas metafísicas. A educação, nos dias que correm, deve procurar descobrir nos alunos todas as coisas dignas de aperfeiçoamento, de remate, reestruturando o ensino para capacitá-los a procurar de maneira autônoma esse acabamento.

Para usar tom menos grandioso, os estudantes de hoje não têm nada em comum com um Dickens, por exemplo, que deu a tantos de nós os inesquecíveis Pecksniff, Micawber, Pip, que ajudaram a ampliar nossa visão e nos emprestaram certa sutileza na distinção de tipos humanos. É uma série complexa de experiências que nos permite dizer, com toda a simplicidade: “Ele é um Scrooge”, o avarento de *O Natal*, de Dickens. Sem literatura, nenhuma observação do gênio é possível e lá se perde a bela arte da comparação. A obtusidade psicológica de nossos estudantes é de estarrecer, já que só contam com a psicologia pop para lhes dizer como são as pessoas e qual a gama dos interesses que as movem. Como lhes falta a consciência que devemos quase de forma exclusiva ao gênio literário, as pessoas ficam mais parecidas, pelo fato de não saberem que podem ser diferentes. Que pobreza de substitutos para a autêntica diversidade são os enormes arco-íris de cabelos tingidos e as outras diferenças externas, que nada dizem ao observador do que lhes vai por dentro!

A falta de cultura leva simplesmente os estudantes a procurar informações onde elas estejam disponíveis, sem capacidade para distinguir entre o sublime e o reles, o conhecimento profundo e a propaganda. Na sua grande maioria, os estudantes vão ao cinema, presas fáceis de moralismos interesseiros tais como os retratos de Gandhi e de Thomas More — destinados em larga medida à promoção de movimentos políticos e à difusão de necessidades simplistas de grandeza — ou à bajulação insinuada das secretas aspirações e vícios deles, dando-lhes uma impres-

são de significado. O filme *Kramer x Kramer* talvez esteja atualizado a respeito de divórcios e da atuação dos sexos, mas quem não tiver incluído no seu acervo de leituras *Ana Karenina* e *O Vermelho e o Negro* não sabe fazer idéia do que estava faltando ao filme, ou a diferença entre uma honesta apresentação e um exercício de exaltação da consciência, entre sentimentalidade vulgar e um sentimento elevado. Como o cinema se emancipou da tirania literária, sob a qual sofreu e que lhe emprestou má consciência, os filmes com pretensões sérias se tornaram intoleráveis, de tão ignorantes e demagógicos. O distanciamento em relação ao contemporâneo e ao que ele tem de sério e grave, de que os estudantes mais precisam, para que não se entreguem aos desejos menores e descubram o que há de mais sério neles próprios, não se pode encontrar no cinema, que por ora apenas conhece o presente. Por consequência, a falta de leitura de bons livros enfraquece a visão e, ao mesmo tempo, reforça a mais fatal tendência humana: a de crer que tudo o que existe é o aqui e agora.

A única forma de combater essa tendência consiste em intervir com maior vigor na educação daqueles poucos que vão para a universidade com forte anseio por *un je ne sais quoi* (“um não sei quê”), com o temor de não conseguir descobri-lo e crentes de que a cultura intelectual é indispensável para o bom êxito de tal anseio. Já vai longe o tempo em que era possível incutir toda uma tradição no conjunto do corpo discente para ser usada de modo fecundo mais tarde, por alguns poucos. Atualmente, só quem está disposto a assumir riscos e pronto a acreditar no implausível é que se acha apto para uma aventura no terreno dos livros. A vontade tem de vir do íntimo. As pessoas fazem o que querem e, além disso, as coisas mais indispensáveis se afiguram tão implausíveis a elas que é irrealizável tentar uma reforma universal. Professores de técnica de redação de universidades estaduais, dos mais nobres e menosprezados trabalhadores da academia, têm-me dito que é impossível ensinar redação a alunos que não lêem e que também é praticamente impossível convencê-los a ler, quanto mais a gostar de leitura. Reside aí o

maior fracasso das escolas secundárias, repletas de professores que são produto da década de 60 e que refletem a esqualidez das humanidades ao nível universitário. Os professores da velha guarda, que apreciavam Shakespeare, Austen ou John Donne, e cuja única recompensa pelo magistério era a perpetuação de suas prefeições, desapareceram quase por completo.

O último inimigo da vitalidade dos textos clássicos é o feminismo. As lutas contra o elitismo e o racismo nas décadas de 60 e de 70 tiveram reduzido efeito direto sobre a relação dos estudantes com os livros. A democratização da universidade desmantelou-lhe a estrutura e levou-a a perder o foco. No entanto, os ativistas não guardavam nenhuma hostilidade especial aos textos clássicos e até estavam algo contagiados pelo hábito que seus mestres da Escola de Frankfurt tinham, de ostentar intimidade com a alta cultura. Num estágio anterior de igualitarismo, os radicais já haviam tomado contato com o carácter monárquico, aristocrático e antidemocrático da maioria dos clássicos literários e já não prestavam atenção ao manifesto conteúdo político deles. A crítica literária concentrava-se no privado, no íntimo, nos sentimentos, pensamentos e relações de indivíduos, enquanto reduzia ao nível de uma convenção literária do passado o fato de os heróis de muitas obras clássicas serem soldados e estadistas empenhados em governar e resolver problemas políticos. Conforme rezam os textos da maior parte deste século, Shakespeare não constitui uma ameaça ao pensamento igualitário correto. Quanto ao racismo, simplesmente não interferiu na literatura clássica, pelo menos sob as formas que atualmente nos preocupam. De resto, nenhuma das grandes obras da literatura se considera normalmente racista.

Contudo, *toda* a literatura produzida até agora é sexista. As musas jamais inspiraram poesia sobre mulheres liberadas. A velha *chanson* é sempre a mesma, desde a Bíblia até Homero, Joyce e Proust. E isso é particularmente grave para a literatura, uma vez que o interesse amoroso se tornou o principal tema a permanecer nos clássicos, depois que a política foi expurgada da aca-

demia, sendo também aquilo que arrastava os estudantes a lê-los. Eram livros que apelavam a Eros enquanto o disciplinavam. O ativismo voltou-se, portanto, contra o conteúdo dos livros. A última tradução do texto bíblico — patrocinada pelo Conselho Nacional das Igrejas Cristãs — suprime as referências de gênero masculino a Deus, de forma que as gerações futuras já não terão de enfrentar o fato de que Deus já foi sexista. Esta técnica, porém, tem aplicação limitada. Outra tática é eliminar os autores mais agressivos — Rousseau, por exemplo — da educação da juventude ou incluir réplicas feministas nos cursos universitários, destacando os preconceitos deformantes e utilizando os livros como prova somente da incompreensão da natureza da mulher e como história da injustiça contra ela cometida. Além disso, é costume aproveitar as grandes personalidades femininas como exemplo dos vários recursos que as mulheres empregaram para fazer frente à sua escravização ao papel sexual. Mas um estudante jamais deve se deixar atrair por esses costumes antigos, tomando-os por modelo. Todo esse esforço é, aliás, frustrado. Os estudantes não imaginam que a literatura antiga poderia ensinar-lhes tudo acerca das relações que desejam ou conseguirão ter. Por isso são indiferentes.

Depois de ouvir por anos a fio o mesmo gênero de resposta à minha pergunta sobre livros favoritos, eu quis saber quem era herói para eles. Normalmente, também não abriam a boca e assim ficavam. Por que há de a gente ter heróis? Temos de ser como somos, não ganhando a forma de moldes estranhos. Neste caso, eles têm o apoio da ideologia positiva, pois a inexistência de culto a heróis é um sinal de maturidade. Postulam seus próprios valores, seguindo um rumo estabelecido pela primeira vez na *República*, por Sócrates, que se libertou de Aquiles, o qual foi repetido convictamente por Rousseau em *Emílio*. Acompanhando os passos de Rousseau, Tolstói representa o príncipe Andrei em *Guerra e Paz*, figura educada à luz de Plutarco e que se aliena de si mesmo devido à admiração que sente por Napoleão. Mas nós tendemos a esquecer que An-

drei é de fato um homem de grande nobreza e que suas aspirações de heroísmo lhe dão esplendor espiritual que eclipsa as pífias, vãs e egoístas preocupações da burguesia que o cerca. Somente uma combinação de sentimentos naturais e de unidade com o espírito da Rússia e sua história pode, na opinião de Tolstói, produzir seres humanos superiores a Andrei e, mesmo assim, a superioridade deles é ambígua.

Nos Estados Unidos, porém, só temos a burguesia, o que nos deixa, como um dos poucos contrapesos à nossa disposição, o culto do heróico. Nos americanos, o menosprezo pelo heróico não passa de uma extensão da perversão do princípio democrático, que nega a grandeza e espera que todos se sintam à vontade dentro de sua carcaça, sem estarem sujeitos a comparações desagradáveis. Os estudantes não têm a mais leve noção do quanto significa libertarmo-nos da orientação pública e encontrar recursos para agir por nossa própria vontade. Ora, de que fontes interiores eles extrairiam os objetivos que pensam ter estabelecido para si? A libertação do heróico quer apenas dizer que eles não dispõem de nenhum recurso contra o conformismo dos atuais “modelos de comportamento”. Estão sempre pensando em si mesmos em termos de normas fixas que não instituíram. Em vez de se sentirem extasiados com Ciro, Teseu, Moisés ou Rômulo, desempenham inconscientemente os papéis dos médicos, advogados, empresários ou figuras da televisão que os circundam. Só cabe ter pena de jovens que não têm a quem admirar, respeitar e reconhecer, artificialmente impedidos de se entusiasmar com as qualidades superiores.

Ao estimular tal deformidade, o relativismo democrático alia-se a uma área conservadora que está impressionada com as perigosas conseqüências do idealismo. Os conservadores querem que os jovens saibam que este velho e espalhafatoso mundo não tem condições de responder às suas aspirações à perfeição. A ter de optar entre o realismo e o idealismo, cuja distinção é antes arbitrária, a pessoa sensível gostaria de ser as duas

coisas ou nenhuma delas. Mas, para aceitar de momento uma distinção que rejeito, o idealismo, tal como é normalmente concebido, deveria ter prioridade na educação, pois o homem é um ser que se deve orientar com vistas à perfeição possível. Tentar suprimir esta, que é a mais natural das inclinações, em função da possibilidade de abusos, equivale, quase literalmente, a jogar pela janela o bebê junto com a água do banho. Conforme Platão nos ensinava desde os primórdios, o utopismo é o fogo com que temos de brincar, pois é o único meio de descobrir o que somos. É obrigatório criticar as falsas noções de *utopia*, mas o meio demasiado fácil de escapar dela que o realismo nos proporciona é fatal. No estado atual da questão, os estudantes têm idéias geniais do que é um corpo perfeito e é isso que procuram incessantemente. Mas, desprovidos de orientação literária, perderam a imagem de uma alma perfeita, motivo por que não ambicionam tê-la. Nem imaginam sequer que exista.

Depois do que aprendi com a segunda pergunta, fiz uma terceira: Quem você pensa que seja o mal? A esta, a resposta é imediata: Hitler. (Stalin dificilmente é mencionado). Além de Hitler, quem mais? Anos atrás, alguns estudantes citavam Nixon, mas ele foi esquecido e ao mesmo tempo está sendo reabilitado. E a coisa pára por aqui. Não fazem a mínima idéia do que seja o mal e duvidam de sua existência. Hitler não passa de outra abstração, mero item para preencher uma categoria vazia. Embora os estudantes vivam num mundo em que se perpetram os atos mais terríveis e vejam crimes brutais nas ruas, não reparam. Talvez pensem que os atos de maldade sejam praticados por pessoas que, se recebessem tratamento adequado, não reincidiriam — quer dizer, existem atos maus, mas não gente má. Ou seja, não há *Inferno* nesta comédia. Falta portanto à opinião comum do estudante a noção das profundidades e das altitudes e, por conseqüência, falta-lhe gravidade.

3

A Música

Se os estudantes não possuem livros, em compensação adoram a música. Semelhante apego é o que há de mais notável nesta geração. Estamos na era da música e dos estados de espírito que a acompanham. Para encontrar equivalente a esse entusiasmo, seria preciso recuar ao menos um século para a Alemanha, onde fervia a paixão pelas obras de Wagner. Os alemães tinham o senso religioso de que Wagner estava criando o sentido da vida, e, por isso, não escutavam apenas suas peças, mas apreendiam por experiência própria esse sentido. Atualmente, boa proporção dos jovens entre os dez e os vinte anos vive para a música, que é a paixão deles. Nada os excita mais e nada mais lhes interessa a sério. Na escola ou junto da família, não sonham com outra coisa. De tudo que os cerca — escola, família, igreja —, nada tem a ver com o seu universo musical. Na melhor das hipóteses, esse dia-a-dia é neutro, mas na maior parte dos casos representa um estorvo, esvaziado de conteúdo vital, contra o qual devemos rebelar-nos. De fato, o entusiasmo por Wagner limitava-se a uma pequena classe, só podia ser experimentado muito raramente e em alguns lugares apenas, além de se ter de esperar pela lenta produção do compositor; a música dos devotos de hoje, porém não conhece classes nem nações. Está disponível 24 horas por dia, em toda a parte. Possuímos estéreo em casa e no carro; temos

concertos, vídeos musicais e assim por diante, não esquecendo os *walkmen*. Em resumo, não há um só lugar — nem os transportes públicos ou as bibliotecas — em que os estudantes não possam comunicar-se com a Musa, até mesmo nos momentos de estudo. Acima de tudo, aliás, o solo musical ganhou tropical riqueza. Nada de esperar por gênios imprevisíveis. Agora os gênios abundam, produzindo sem parar: a cada herói que tomba, dois logo se erguem para assumir o lugar. O que menos escasseia é o novo e o inesperado.

A Era do Rock

O poder da música sobre o espírito — maravilhosamente descrito a Jessica por Lorenzo, no *Mercador de Veneza* — foi restabelecido após um longo período de desuso, e ao rock apenas se deve essa restauração. A música clássica está morta para a juventude. Sei muito bem que esta afirmação será vigorosamente contrariada por pessoas que, incapazes de admitir a mudança de maré, apontam para a proliferação de cursos sobre música clássica nas universidades, bem como de grupos de executantes de todos os gêneros. É uma verdade inegável, mas tais cursos e grupos envolvem apenas cinco a dez por cento dos alunos. A música clássica equivale hoje a um gosto especial, tal como a língua grega ou a arqueologia pré-colombiana, mas já não é uma cultura universal de comunicação recíproca e de taquigrafia psicológica. Trinta anos atrás, a velha música europeia fazia parte dos hábitos domésticos da maior parte das famílias de classe média, em parte por gosto e em parte por acharem que era bom para as crianças. Era comum os estudantes universitários terem uma antiga associação emotiva com Beethoven, Chopin e Brahms, a qual fazia parte constante de sua formação e se manifestava por toda a vida.

Residia aí, provavelmente, a única diferença de classe habitualmente reconhecível entre gente educada e não educada nos

Estados Unidos. Muitos — senão a maioria — dos jovens dessa geração também dançavam o swing com Benny Goodman, mas com um elemento de autoconsciência: ser modernos, provar que não eram esnobes, demonstrar solidariedade com o ideal democrático de uma cultura pop da qual haveria de emergir uma nova cultura superior. Portanto, existia aí uma distinção de classe entre alto e baixo, muito embora o gosto individual estivesse começando a suscitar dúvidas quanto à verdadeira preferência pelo alto. Mas tudo isso mudou. O rock é coisa tão indiscutível e normal como o ar que os estudantes respiram e pouquíssimos têm algum conhecimento de música clássica. Para mim, é sempre uma surpresa. Aliás, um dos aspectos estranhos das minhas relações com bons alunos está no fato de eu lhes recomendar Mozart, o que é um prazer semelhante ao de oferecer presentes que agradam às pessoas. É interessante observar se e como a música interfere no rendimento escolar. Mas este dado é novidade completa na minha carreira de professor, pois antigamente meus alunos, regra geral, conheciam mais música clássica do que eu.

A música não era tão importante para a geração estudantil que antecedeu a atual. O romantismo dominante entre os compositores sérios desde Beethoven apelava para o refinamento — talvez super-refinamento — dos sentimentos, coisa difícil de encontrar no mundo contemporâneo. A vida que as pessoas levam ou pretendem levar, bem como suas paixões, são muito diferentes das da burguesia culta da Alemanha e da França, que lia com avidez Rousseau e Baudelaire, Goethe e Heine, por satisfação espiritual. A música composta para produzir e agradar a tão esquisitas sensibilidades tinham uma relação muito escassa com qualquer tipo de vida experimentada nos Estados Unidos. A cultura musical norte-americana não passou durante muito tempo de uma camada superficial de verniz, tão fácil de descambar no ridículo como as exibições de castidade sapeca de Margaret Dumont, comparsa dos Irmãos Marx, admiravelmente exploradas por Groucho em *Uma Noite*

na Ópera. Reparei nisso quando comecei a lecionar, hospedado numa casa para estudantes de alto quociente de inteligência. Os “bons” estudavam a sua física e depois ouviam música clássica. Os que não aceitavam a rotina com facilidade, alguns deles apenas vulgares e indóceis sob a tirania cultural e outros realmente sérios, procuravam aquilo que efetivamente atendesse às suas necessidades. Normalmente, atendiam à batida do rock, que estava surgindo. Sentiam um pouco de vergonha por terem um gosto não respeitável. Instintivamente, alinhei com este segundo grupo, com sentimentos espontâneos, ainda que toscos, isto é, contrários aos artificiais e antiquados. Depois disso, o vanguardismo musical deles ganhou a revolução e reina despudoradamente na hora que vivemos. Não há música clássica que tenha algo a dizer a esta geração.

O Espírito da Música

É sintomática desta mudança a grande seriedade com que os estudantes lêem as famosas passagens sobre educação musical na *República* de Platão. Antigamente, os estudantes, que sempre foram liberais por índole, ficavam indignados com a censura da poesia: era uma ameaça ao livre-arbítrio. Na verdade, estava pensando na ciência e na política. Pouca atenção prestavam aos comentários sobre música e, na medida em que chegavam a pensar nela, ficavam realmente espantados com o tempo que Platão dedicava ao ritmo e à melodia, no mais sério dos tratados sobre filosofia política. Entendiam a música como entretenimento, algo indiferente à vida moral e política. Hoje em dia, os estudantes sabem muito bem por que Platão levava a música tão a sério. Sabem que ela afeta profundamente a vida e se sentem indignados porque parece que Platão quer lhes roubar o mais íntimo de seus prazeres. Disputam com o filósofo a experiência da música, o que ela vale e como conhecê-la. Este encontro não só ajuda a iluminar o

fenômeno da música contemporânea mas também nos oferece um modelo para a forma como os estudantes contemporâneos podem, com vantagem, sentir-se atraídos por um texto clássico. A própria fúria deles demonstra quanto Platão ameaça o que lhes é caro e íntimo. Têm uma capacidade reduzida para defender o que sentem, o que se afigurava inquestionável até ser questionado, mas que resiste à fria análise. No entanto, se o nosso jovem conseguir recuar — o que é muito difícil e raro —, ganhar distância crítica em relação àquilo a que aderiu, duvidar do significado final daquilo que ama, então já terá dado o primeiro passo, o mais difícil, no sentido da conversão filosófica. A indignação é a defesa da alma contra a ferida da dúvida sobre o que lhe é próprio: reordena o cosmo para apoiar a justiça de sua causa. Justifica a condenação de Sócrates à morte. Reconhecer a indignação por aquilo que ela é constitui o conhecimento da alma, sendo portanto uma experiência mais filosófica do que o estudo da matemática. Segundo Platão, a música, por sua natureza, encerra tudo quanto há hoje de mais resistente à filosofia. Pode muito bem ser, portanto, que por entre a mata espessa da nossa corrupção passe a trilha da consciência das mais antigas verdades.

Para simplificar, o que Platão diz sobre a música é que o ritmo e a melodia, acompanhados pela dança, são a expressão bárbara do espírito. Bárbara e não animal. A música é o veículo da alma *humana* em sua máxima condição estática de assombro e de terror. Nietzsche, que em larga medida concorda com a análise de Platão, diz em *O Nascimento da Tragédia* (não se esqueça o resto do título, *Do Espírito da Música*) que semelhante condição se caracterizava por uma mescla de crueldade e rude sensualidade, a qual era evidentemente religiosa, a serviço dos deuses. A música é a fala inicial e primitiva da alma, a fala *alogon* (“ilógica”), sem discurso ou razão articulados. Não é só irrazoável, mas hostil à razão. Mesmo que lhe acrescentemos um discurso articulado, este fica inteiramente subordinado e determinado pela música e pelas paixões que ela traduz.

A civilização ou, para dizer a mesma coisa, a educação, corresponde a amestrar ou a domesticar as rudes paixões do espírito — não a suprimi-las ou amputá-las, o que privaria a alma de sua energia, mas a formá-las e constituí-las como arte. Talvez seja impossível a missão de harmonizar a parte entusiástica da alma com o que se desenvolve posteriormente, a parte racional. Sem ela, porém, o homem jamais se completa. A música, ou a poesia, que é aquilo em que a música se transforma quando a razão emerge, sempre envolve um delicado equilíbrio entre a paixão e a razão e, mesmo em suas formas superiores e elaboradas — religiosas, bélicas, eróticas —, esse equilíbrio sempre se inclina, mesmo de leve, para o passional, Como todos nós sentimos, a música oferece uma justificativa inquestionável e um prazer pleno para as atividades que acompanha: o soldado que ouve a marcha da banda sente-se arrebatado e reanimado, o religioso exalta-se com o som do órgão no templo e o apaixonado fica empolgado e aquietado com o romântico violão. Armado de música, o homem pode renunciar à dúvida racional. Da música emergem os deuses que se adaptam a ela, os quais educam os homens pelo exemplo e pelos mandamentos.

A obra de Sócrates que nós conhecemos por meio de Platão, disciplina os êxtases e, por isso, pouca consolação ou esperança oferece aos homens. Segundo a fórmula socrática, a lírica — a fala e, portanto, a razão — deve orientar a música, ou seja, a harmonia e o ritmo. A pura música nunca suportará esta sujeição. Os estudantes não se acham em condições de conhecer os prazeres da razão, que só encaram como um pai disciplinador e repressivo. Mas, no caso de Platão, vêem efetivamente que esse pai imaginou até onde eles podem chegar. É o filósofo quem ensina que, para medir a temperatura de um indivíduo ou de uma sociedade, é preciso “atentar na música”. Para Platão e Nietzsche, a história da música representa uma série de tentativas de dar forma e beleza às forças sombrias, caóticas, premonitórias da alma, fazendo com que elas

sirvam a uma finalidade superior, a um ideal: dar plenitude às obrigações do homem. As intenções religiosas de Bach, tanto como as humanas e revolucionárias de Beethoven, são exemplos bastante claros. O refinamento do espírito serve-se das paixões, que satisfaz enquanto as sublima e lhes dá unidade artística. O homem cujas atividades mais nobres forem acompanhadas por uma música que, além de expressá-las, dê um prazer que vai do fisicamente mais baixo ao espiritualmente superior, é uma personalidade integral, na qual não há tensão entre o agradável e o bem. Em contraposição, aquele cuja vida profissional é prosaica e inarmônica e que passa as horas de folga em divertimentos intensos e rudes, está dividido e cada lado de sua existência é corroído pelo outro.

Em consequência, para quem se interessa pela saúde psicológica, a música está no centro da educação, tanto para dar às paixões o que elas merecem como para preparar o espírito para o livre uso da razão. Todos os mestres da Antigüidade reconheciam essa posição fundamental. Hoje em dia, mal se nota que na *Política* de Aristóteles as passagens mais importantes sobre o melhor regime tratam da educação musical ou que a *Poética* constitui um apêndice da *Política*. A filosofia clássica não censurava os cantores — persuadia-os, dava-lhes um objetivo que até muito recentemente eles entendiam.

Aqueles que não reparam no papel da música em Aristóteles e o desprezam em Platão, contudo, foram para a escola com Hobbes, Locke e Smith, onde semelhantes considerações se tornaram desnecessárias. O triunfante racionalismo do Iluminismo pensava ter descoberto outros meios de lidar com a parte irracional do espírito, não sendo necessário que ele apoiasse tanto a razão. Somente nessas grandes figuras do Iluminismo e do racionalismo que foram Rousseau e Nietzsche é que a música retoma o seu lugar, pois ambos foram filósofos musicais. Os dois pensavam que as paixões — e juntamente com elas as respectivas artes instrumentais — tinham empobrecido sob o império da razão e que, portanto, o próprio homem e aqui-

lo que ele vê no mundo também haviam empobrecido, por decorrência. Pretendiam assim cultivar entusiásticos estados de espírito, voltando a experimentar a dança de possessos dos coribantes,* que Platão julgava patológica. Nietzsche, em especial, queria acicatar de novo as fontes irracionais da vitalidade, reabastecer nossa corrente ressequida com fontes bárbaras e, por isso, estimulava o dionisíaco e a música daí derivada.

O Apelo Sexual

É este o sentido do rock. Não estou sugerindo que tenha alguma fonte intelectual superior, mas o fato é que ele se elevou ao máximo na educação da juventude, sobre as cinzas da música clássica e num clima em que não se nota resistência intelectual alguma às tentativas de explorar as paixões mais cruas. Os racionalistas da modernidade, como os economistas, são indiferentes a essas coisas e ao que elas representam. Já os irracionaisistas são todos a favor. Não há motivos para temer que das brandas almas de nossos adolescentes saiam “as bestas loiras”. Mas o rock tem um único apelo, um apelo barbárico ao desejo sexual — não ao amor, não a Eros, mas ao desejo sexual nu e cru. Reconhece as primeiras emanções da sensualidade da criança e as trata com seriedade, evocando-as e legitimando-as, não como vergônteas dignas de todos os cuidados para que desabrochem em flores, mas como um fato consumado. O rock dá às crianças, numa bandeja de prata e com toda a autoridade pública da indústria da diversão, tudo quanto os pais costumavam dizer em relação a dar tempo ao tempo, a esperar que elas crescessem.

(*) Como sabemos, os coribantes não têm origem mitológica precisa. Para certas fontes, são filhos da terra, para outras são filhos de Cronos, de Zeus e Calíope, de Réa, da Grande Mãe e de um pai místico, de Apolo e de Tália, de Atena e de Hélio. Quantos eram e que nome tinham, até isso é impreciso. Está porém assente que eram objeto de um culto místico e que de seu ritual fazia parte uma dança orgiástica que se presumia capaz de curar as desordens mentais. (*N. do T.*)

Os jovens sabem que o rock tem o compasso das relações sexuais. Pela mesma razão o *Bolero* de Ravel é a única peça de música clássica que eles conhecem e apreciam. Aliando um pouco de arte propriamente dita e uma infinidade de pseudo-arte, uma indústria gigantesca cultiva o gosto pelo estado orgástico de sentimentos ligados ao sexo, oferecendo um fluxo constante de novo material para apetites vorazes. Jamais houve uma forma de arte dirigida tão exclusivamente à garotada.

Concorrendo com a excitação e a catarse da música, as letras celebram tanto o namorico como várias formas de atração, valorizando-as contra o ridículo e a vergonha de antes. De maneira implícita e explícita, as letras descrevem atos físicos que satisfazem o desejo sexual e os tratam como uma culminância natural e rotineira, para crianças que ainda não fazem a menor idéia do amor, do casamento e da família. O efeito é muito mais violento do que a pornografia sobre os adolescentes, que não têm necessidade de assistir ao que os outros fazem, brutalmente, se podem fazê-lo eles mesmos com tanta facilidade. O voyeurismo é para velhos pervertidos e as relações sexuais ativas são para os jovens. Tudo o que eles precisam é de estímulo.

O inevitável corolário de semelhante interesse sexual é a rebelião contra a autoridade familiar que o reprime. O egoísmo se transforma assim em indignação, que depois se transforma em moralidade. A revolução sexual tem de vencer todas as forças de dominação, inimigas da natureza e da felicidade. Do amor vem o ódio, mascarado como reforma social, fazendo assentar uma concepção do mundo sobre o fulcro sexual. Aquilo que outrora eram ressentimentos infantis inconscientes ou semiconscientes virou a nova Escritura. E por cima disso vem a aspiração de uma sociedade sem classes, sem preconceitos, sem conflitos à escala universal, que necessariamente resulta da consciência liberada — *Nós Somos o Mundo*, versão púber de *Alle Menschen werden Brüder* (*Todos os Homens se tornam Irmãos*), cuja realização vem sendo inibida pelos

equivalentes políticos de Mamãe e Papai. Os grandes temas das canções são o sexo, o ódio e uma versão hipócrita do amor fraternal. Fontes tão poluídas deságuam numa corrente lodososa onde só monstros conseguem nadar. Uma vista de olhos aos vídeos que projetam imagens na parede da caverna de Platão, desde que a MTV assumiu o papel, basta para provar isso. É freqüente a repetição da imagem de Hitler em contextos excitantes, para dar uma pausa. Em semelhante quadro não há lugar para nada de nobre, sublime, profundo, delicado, de bom gosto ou mesmo decente. Somente se trata daquilo que é intenso, mutante, brutal e imediato — e já Tocqueville nos advertia o que seria o caráter da arte democrática, mas desta vez com uma capacidade de difusão, com um relevo e um favor muito além da imaginação daquele pensador francês.

Pense num garoto de 13 anos sentado na sala de estar de sua residência estudando matemática com os fones de ouvido do *walkman* ligados ou então assistindo à televisão. Está usufruindo as liberdades duramente conquistadas ao longo de séculos pela aliança do gênio filosófico e do heroísmo político, consagrada pelo sangue dos mártires. Goza de conforto e de ócio, graças à economia com a maior produtividade que a história já conheceu; a ciência penetrou nos segredos da natureza para lhe proporcionar som eletrônico e reprodução de imagem que imita a vida. E, afinal, em que culminou o progresso? Uma criança púbere cujo corpo vibra com ritmos orgâsmicos, cujos sentimentos se articulam em hinos às alegrias do onanismo ou à morte dos pais, cuja ambição é ficar famoso e rico imitando a rainha das marafonas, que faz a música. Resumindo, a vida se transformou numa interminável fantasia masturbatória pré-empacotada.

A descrição talvez pareça exagerada, mas só para quem prefere vê-la assim. A contínua exposição ao rock é uma realidade que não se limita a uma dada classe ou espécie de garotos. Basta perguntar aos alunos de primeiro ano da universidade que música escutam, por quanto tempo e que sentido ela tem,

para descobrir que o fenômeno é universal nos Estados Unidos, que tem início na adolescência ou um pouco antes e prossegue nos estudos superiores. Trata-se da cultura da juventude e, já insisti tantas vezes, não existe outro alimento espiritual para contrabalançar. Em parte, a força desta cultura provém do volume, pois torna a conversação impossível, de maneira que boa parte da amizade tem de decorrer sem o diálogo que, para Aristóteles, constitui a essência de tal sentimento e o único e verdadeiro substrato comum. No rock, a ilusão de sentimentos compartilhados, de contato físico e de fórmulas grunhidas, que se acredita terem um significado muito além da fala, constitui a base da associação. Nada disto contraria as obrigações da vida diária, como assistir às aulas e cumprir as tarefas escolares. No entanto, o que conta na vida é a música.

Está aí um fenômeno espantoso, indigesto, mas que pouca gente nota porque se tornou rotineiro e habitual. E, no entanto, a elite da juventude e as melhores energias dela deveriam se preocupar mais com as proporções históricas. Os membros das civilizações futuras ficarão espantados com ele e o considerarão tão incompreensível como nós consideramos o sistema de castas, os autos-de-fé, os haréns, o canibalismo e os combates de gladiadores. Pode ser que a loucura da sociedade lhes pareça normal. O garoto a que faço alusão tem pais que se sacrificaram para lhe proporcionar uma vida boa e que se preocupam muito com seu futuro. Não acreditam que a vocação musical contribua muito para esse futuro, mas não podem fazer nada. O vácuo espiritual da família deixou o campo aberto ao rock e não é de crer que tenham condições de proibir o filho de ouvir a música. Ela é onipresente, todas as crianças a escutam e proibi-la faria apenas com que os pais perdessem o afeto e a obediência do filho. Ligando a televisão, vêem o presidente Reagan apertando a mão enluvada e elegantemente estendida de Michael Jackson, com elogios entusiásticos. É melhor disfarçar, evitando reparar no que as palavras dizem e presumindo que a criança não dará atenção ao que se passa. Se

ele faz sexo precocemente, isso não interferirá com a possibilidade de vir a ter relações estáveis mais tarde. Usará drogas, mas com certeza vai parar na maconha. A escola está proporcionando valores reais. De resto, o historicismo popular oferece a salvação final: há novos estilos de vida para novas situações e a geração mais velha não está aqui a fim de impor seus valores e sim para ajudar a mais nova a encontrar os seus. A televisão, que em comparação com a música desempenha um papel relativamente pequeno na formação da personalidade e do gosto da juventude, é um monstro do consenso: a direita controla seu conteúdo sobre sexo, a esquerda sobre violência e muitas outras seitas interessadas controlam outras coisas. A música, porém, mal foi tocada. Todos os esforços se revelaram ineficazes e desorientadores quanto à natureza e à extensão do problema.

Em consequência, os pais perdem o controle da educação moral dos filhos, e isso numa época em que ninguém mais se preocupa a sério com ela. Chegou-se a esse resultado graças a uma aliança entre os estranhos jovens que possuem o dom de prever os anseios latentes da multidão — versões atuais de Trasímaco, o adversário de Sócrates em retórica — e os executivos das empresas gravadoras, os novos barões salteadores, que extraem ouro do rock. Eles descobriram, alguns anos atrás, que as crianças são um dos poucos grupos dos Estados Unidos a dispor de uma renda considerável, na forma de “semanadas” ou de “mesadas”. Os pais gastam tudo o que têm com os filhos. Apelar para eles, passando por cima dos pais, oferecer-lhes clima de prazer, constitui um dos mais ricos mercados do mundo do pós-guerra. O negócio do rock é capitalismo perfeito, suprindo a demanda e ajudando a criá-la. Tem toda a dignidade moral do tráfico de drogas, mas era algo tão novo e inesperado que ninguém pensou em controlá-lo e agora é demasiado tarde. Talvez haja progresso no combate ao vício de fumar cigarros, já que a falta de normas ou o nosso relativismo não se estende a questões de saúde física. Em tu-

do o mais, o mercado determina o valor. (Yoko Ono encontra-se entre um reduzido grupo de bilionários norte-americanos, em companhia de magnatas do petróleo e da indústria da informática, ou seja, o último marido dela produziu e vendeu uma mercadoria de valor comparável ao daqueles.) O rock representa um imenso negócio, maior do que o cinema, maior do que os esportes profissionais, maior do que a televisão, o que responde por grande parte da respeitabilidade do ramo. É difícil ajustar a visão às mudanças ocorridas na economia e verificar o que é de fato importante. Atualmente, a McDonald's tem mais empregados do que a empresa siderúrgica U. S. Steel e, da mesma forma, os fornecedores de comida podre para a alma suplantaram ocupações que se diriam básicas.

A mudança vem ocorrendo há algum tempo. No final da década de 50, o falecido presidente da França, general Charles de Gaulle, concedeu a Brigitte Bardot uma das mais altas honras de seu país. Não compreendi a razão, mas depois se viu que ela, juntamente com a indústria automobilística Peugeot, era o maior item de exportação da França. Com a prosperidade crescente dos povos ocidentais, o lazer, ao qual ninguém se entregou durante séculos no afã de acumular bens — que são meios para o lazer —, tornou-se uma questão fundamental. Nesse meio tempo, contudo, desapareceu toda e qualquer noção de seriedade da vida ociosa, assim como o bom gosto e a capacidade dos homens para vivê-la. O ócio virou diversão. O objetivo pelo qual as pessoas trabalhavam tanto tempo finalmente apareceu: era a recreação, conclusão justificável se julgarmos que os meios justificam os fins. O ramo comercial da música se distingue apenas pelo fato de se voltar quase só para a garotada, tratando seres humanos jurídica e naturalmente imperfeitos como se estivessem aptos a desfrutar a satisfação final e completa. Dessa forma nos revela a natureza de todas as nossas diversões, o fato de termos perdido a noção clara do que é a idade adulta ou a maturidade e a incapacidade de conceber objetivos. O vazio dos *valores* resulta

na aceitação dos *fatos* naturais como objetivos. No caso presente, a sexualidade infantil é o objetivo, e suspeito que, na falta de outros, muitos adultos acabam concordando com ele.

O Reinado de Mick Jagger

É interessante notar que a esquerda, que se orgulha da sua visão crítica da “fase final do capitalismo” e não se cansa nem se poupa na análise de outros fenômenos culturais do mundo ocidental, deixe o rock correr solto. Não levando em conta o elemento capitalista em que prospera, os esquerdistas consideram que se trata de uma arte popular, originária de camadas mais profundas do que a repressão cultural burguesa. Por ser antinômico e aspirar a um mundo isento de coerções, o rock bem poderá ser a clarinada da revolução proletária. Aliás, os marxistas vêem perfeitamente que essa música dissolve as crenças e a moralidade indispensáveis à sociedade liberal e só por isso já a aprovariam. Mas talvez seja mais profunda a harmonia entre a jovem esquerda intelectual e o rock. Herbert Marcuse apelava para os estudantes universitários da década de 60 misturando Marx e Freud. Em *Eros e Civilização* e *A Ideologia da Sociedade Industrial*, ele prometia que a derrocada do capitalismo e de sua falsa consciência resultaria numa sociedade na qual as maiores satisfações seriam sexuais, do gênero que o moralista burguês Freud chamava polimórficas e infantis. O rock faz percutir a mesma tecla na juventude. A livre expressão sexual, o anarquismo, o solapar do inconsciente irracional, dando-lhe rédea solta, são o que têm em comum. A vida intelectual superior que pretendo descrever na segunda parte deste livro e o mundo inferior do rock são parceiros da mesma empresa de diversões, devendo ser interpretados como partes da estrutura cultural da última fase do capitalismo. O sucesso de uma e de outro deriva da necessidade que o burguês tem de pensar que não é burguês, de passar por experiências sem

risco com o ilimitado. Está pronto a pagar caro por elas. Nietzsche interpreta melhor a esquerda do que Marx. A teoria crítica da fase final do capitalismo é simultaneamente a expressão mais sutil e mais grosseira dessa fase do capitalismo. A cólera antiburguesa é o ópio do último Homem.

Esse estimulante forte, que Nietzsche chamava de Nihilina, foi por cerca de quinze anos representado pela simples figura de Mick Jagger. Rapaz esperto da classe média, desempenhou o papel de um demônio possesso da classe baixa e de sátiro adolescente até os 40 anos, com um olho na garotada de ambos os sexos que ele levava ao frenesi sensual e outro piscando aos adultos frios e comercialmente interessados que manipulavam o dinheiro. No palco, era homem e mulher, heterossexual e homossexual. Livre de preocupações quanto à modéstia, entrava nos sonhos de todo o mundo, prometendo fazer tudo com todos. Acima de tudo, dava legitimidade às drogas, que representavam o verdadeiro frêmito que pais e policiais conspiravam para negar à sua juvenil platéia. Mick Jagger estava acima da lei moral e política, para a qual torcia o nariz. Concomitantemente, sórdidos apelos às reprimidas inclinações para o sexismo, o racismo e a violência, o que hoje não é publicamente respeitável.

Apesar disso, ele conseguia não dar a impressão de contradizer o ideal do rock, de uma sociedade universal sem classes, fundamentada no amor, apagando a diferença entre o fraternal e o físico. Era o herói e o modelo para incontáveis jovens das universidades e de outras áreas. Concluí que os alunos que proclamavam não ter heróis abrigavam secretamente o desejo de serem como Mick Jagger, de viverem a vida do astro e de terem a sua fama. Sentiam-se envergonhados em admitir isso na universidade, embora eu não esteja certo de que fosse por uma norma superior de bom gosto: o mais provável é supor que eles não tivessem heróis.

O rock em si e falar sobre ele com a máxima seriedade são coisas perfeitamente respeitáveis, que aliás servem para nive-

lar de vez o esnobismo intelectual. Mas não é respeitável pensar nele como algo que proporciona às pessoas fracas e vulgares um comportamento da moda, cuja imitação provoca a estima dos outros e lhes aumenta o amor-próprio. De modo inconsciente e sem querer, porém, Mick Jagger desempenhou na vida deles o papel que Napoleão teve na vida comum da juventude francesa durante o século 19: todos eram chatos e ineptos para exaltar as paixões juvenis. Jagger percebeu isso.

Nos últimos anos, porém, começou a viver o ocaso. Ninguém sabe quem lhe tomará o lugar, se Michael Jackson, Prince ou Boy George. Todos são mais duvidosos do que ele, dando o que pensar que espécie de gosto inventaram. São diferentes, mas o tipo de diversão musical não muda. A procura é apenas por variações sobre o mesmo tema. E este fenômeno da sarjeta aparenta ser a realização da promessa que tanta psicologia e tanta literatura fizeram, de que a nossa fraca e exausta civilização ocidental encontraria refrigério na verdadeira fonte, o inconsciente, o qual se afigurava, para a velha imaginação romântica, idêntica ao Continente Negro, à África inexplorada. Agora, tudo já foi explorado, a luz iluminou todos os cantos, o inconsciente tornou-se consciente, os reprimidos exprimem-se. Ora, que encontramos? Não demônios criadores, mas sim o refulgir da indústria de espetáculos. Mick Jagger fazendo seu número obsceno no palco, eis tudo quanto trouxemos da nossa viagem ao submundo.

Não estou preocupado com os efeitos morais dessa música — se leva ao sexo, à violência ou às drogas. A questão reside nos seus efeitos sobre a educação, acreditando eu que ela destrói a imaginação dos jovens e lhes dificulta muito o interesse verdadeiro pela arte e pela reflexão, que formam a substância da “educação liberal”. As primeiras experiências dos sentidos são decisivas para determinar o gosto pelo conjunto da vida, representando o enlace entre o que há de animal e de espiritual em nós. O período da sensualidade nascente sempre foi aproveitado para a sublimação, no sentido de tornar sublime,

para atrair inclinações e aspirações juvenis à música, à pintura e às histórias que facilitam a transição para o cumprimento dos deveres e a fruição dos prazeres humanos. Falando da escultura grega, Lessing dizia que “belos homens fazem belas estátuas e a cidade tinha belas estátuas em parte para agradecer pelos belos cidadãos”. Esta fórmula contém o princípio fundamental da educação estética do homem. Os jovens de ambos os sexos sentiam-se atraídos pela beleza de heróis cujo corpo em si já lhes expressava a nobreza. A compreensão mais profunda do significado da beleza vem depois, mas é preparada pela experiência dos sentidos, que na verdade a contêm. Aquilo que os sentidos desejam ardentemente, assim como aquilo que a razão mais tarde vê como o bem, não se acham portanto em estado de tensão mútua. A educação não deve pregar sermões às crianças contra seus instintos e prazeres, mas antes proporcionar uma continuidade natural entre o que elas sentem e o que podem e devem ser. Mas essa é uma arte perdida. Agora, temos de nos voltar exatamente para o extremo oposto. O rock ataca as paixões e cria modelos que não têm a menor relação com o tipo de vida que os jovens universitários levarão nem com as coisas admiradas pelos espíritos liberais. Sem a cooperação dos sentimentos, toda a educação está condenada à morte, menos a técnica.

O rock estimula o êxtase prematuro e, por este lado, é como as drogas, às quais está aliado. Artificialmente, provoca a exaltação que por natureza se relaciona à realização das maiores aspirações: a vitória numa guerra justa, o amor consumado, a criação artística, a devoção religiosa e a descoberta da verdade. Sem esforço, sem talento, sem virtude, sem exercício das faculdades, a todos cabe o direito, por igual, de colher seus frutos. Pela minha experiência, os estudantes seriamente implicados com drogas — e que as abandonaram — acharam difícil entusiasmar-se com alguma coisa ou ter grandes expectativas. Foi como se a cor fosse eliminada de sua vida e eles vissem tudo em preto-e-branco. O prazer que sentiam

no começo era tão intenso que já não o esperavam no fim, ou como o fim. Eram capazes de atuar muitíssimo bem, mas friamente, de forma rotineira. Sua energia fora minada e não esperavam que a atividade redundasse em mais do que uma forma de sobrevivência, enquanto a “educação liberal” pressupõe que uma vida boa é uma vida agradável e que a melhor vida é a mais agradável. Suspeito que o vício do rock, dada principalmente a falta de outras atrações, tem um efeito semelhante ao das drogas. Os estudantes acabarão esquecendo esta música ou pelo menos a exclusiva paixão por ela. Mas o farão da mesma maneira como Freud dizia que os homens aceitam o princípio da realidade: como algo impiedoso, cruel e basicamente sem atrativos, mera necessidade. Estudarão assiduamente economia, medicina, engenharia ou direito, deixando cair a roupa de Michael Jackson para mostrar por baixo um terno completo. Querem vencer na vida e viver com conforto. A vida presente, no entanto, é tão vazia e tão falsa como aquela que abandonaram. A solução não reside em remédios fáceis e cálculos imprecisos. É o que a “educação liberal pretende mostrar. Mas, enquanto tiverem o *walkman* ligado, não conseguirão ouvir o que a grande tradição tem a dizer. De resto, quando retirarem, após tão demorado uso, os fones dos ouvidos, vão descobrir que estão surdos.

4

As Relações

O Egocentrismo

Os estudantes de hoje em dia são em geral amáveis, ainda que neles não sobressaiam a moralidade nem a nobreza. A amabilidade representa uma faceta do caráter democrático quando os tempos são bons. Eles não tiveram de enfrentar guerras, tiranias ou necessidades e, por isso, não endureceram. As feridas e as rivalidades causadas pelas diferenças de classe sumiram com o desaparecimento de um sentido nítido de classe (que já existiu outrora em universidades dos Estados Unidos e ainda existe, de forma venenosa, na Inglaterra). Os estudantes estão praticamente livres de coerções e as respectivas famílias sacrificam-se por eles sem reclamar muito em termos de obediência ou de respeito. A religião e a origem quase não exercem efeito visível na vida social deles ou na expectativa de carreira. Embora poucos acreditem realmente no “sistema”, não os devora o sentimento de estarem sendo vítimas de uma injustiça. As drogas e o sexo, antes proibidos, estão disponíveis em quantidade suficiente. Algumas feministas radicais ainda sentem o peso da antiga religião, mas as mulheres, na sua maioria, têm razoável certeza de que pouco ou quase nada lhes atrapalha a carreira. Existe um clima de familiaridade fácil com os pais, com outros parentes mais velhos e até com aquele res-

peito que para Tocqueville a igualdade encoraja. Primeiro, su-
miram os anseios, românticos ou não, que dantes tornavam
a sociedade burguesa, ou a sociedade em geral, repugnante à
juventude. Os sonhos impossíveis da década de 60 demons-
traram que são bem possíveis dentro da relaxada estrutura da
vida norte-americana. Os estudantes de hoje são amáveis, amis-
tosos e, se não têm uma alma grande, pelo menos não são me-
diócrs de espírito. Preocupam-se antes de tudo com eles
mesmos, no sentido mais restrito.

Tive uma experiência reveladora ao conversar com um gru-
po de brilhantes alunos de certa faculdade da Liga Ivy, onde
fui professor-visitante por breve tempo. Eu conseguira estabe-
lecer um clima de entendimento com eles na aula, pois uma
leitura séria de Platão tem muitas vezes o efeito de fazer os
alunos abandonarem suas convenções, ao menos de momen-
to. Fizemos um piquenique de despedida e o clima era riso-
nho e franco. De forma algo proposital, puxei alguns assuntos
para a conversa, sobre os quais estava ansioso de saber qual
a opinião corrente. Fui preparado para o encontro por uma
conversa que tive na noite anterior, durante um jantar com pro-
fessores da faculdade e membros da administração. A esposa
de um alto funcionário falou-me sobre as atividades do filho,
formado em direito, mas tanto ele como os amigos tinham pou-
cas ambições e viviam pulando de uma coisa para outra. Não
parecia muito preocupada com o comportamento dele — até
um pouco orgulhosa, talvez —, como pessoa moderna que pre-
fere acreditar na superioridade da geração mais nova sobre a
sua própria, especialmente se aquela mostra desrespeito pelos
padrões desta. Perguntei-lhe por que, a seu ver, eles agiam dessa
forma. Respondeu com firmeza, tranqüilidade e sem hesita-
ção: “Medo da guerra nuclear”.

Foi isso que me levou a perguntar ao meu grupo de alunos
se estavam assustados com a guerra nuclear. Todos deram um
riso abafado, meio sem jeito. Sabiam quais eram seus pensa-
mentos diários, que pouco tinham a ver com questões públi-

cas. Também sabiam ser muitos os adultos bem pensantes que esperavam que eles usassem a ameaça nuclear como pretexto para exigir a transformação da ordem política mundial e, além disso, interessados em “fazer a cabeça” deles contra a “corrida armamentista” provocada pelos políticos. Os estudantes da atualidade são despreziosos no plano moral, olhando uns para os outros com ironia quando se trata de grandes questões dessa espécie. Há quem se lembre com saudade dos estudantes da década de 60, os quais acreditavam em algo. A perspectiva de ser recrutado para a guerra do Vietnã, de fato, era medonha. Mas os de hoje, com raras exceções, já não se deixam enganar pelos charlatães da psicologia, que explicam a apatia deles frente à guerra nuclear como “negativa”, que pretendem usar a ciência para provar que há causas sem efeitos, como foi enganado o povo norte-americano por um presidente que tentou convencê-lo de que se sentava para debater a guerra nuclear com a filha pequenina. As preocupações deles são outras. São um tanto descuidados, não resta dúvida, incapazes de uma visão ampla do futuro, mas é tão plausível atribuir isso à falta de uma fronteira para desbravar no Oeste dos Estados Unidos como à morte de Deus ou ao medo da guerra nuclear.

É difícil dizer exatamente por que motivo esta geração tende a ser tão honesta em comparação com a anterior. Claro que não faltam os exibicionistas, como demonstra a votação do corpo discente da Universidade Brown (instituição que na década de 60 estava na linha de frente da destruição da “educação liberal”), a qual exigiu o fornecimento de cianureto no caso de um ataque nuclear. Tratava-se de uma “exposição” reveladora de todo o tormento a que nós sujeitamos a juventude. Na sua grande maioria, porém, os estudantes, ainda que gostem de fazer boa idéia de si, como qualquer outra pessoa, sabem muito bem que sua grande preocupação está na carreira e nas amizades. Existe uma certa retórica sobre auto-realização, a qual dá uma pátina de fascínio à vida, mas eles compreen-

dem não haver nada de particularmente nobre a respeito. O sobrevivencialismo assumiu o lugar do heroísmo como qualidade admirável. Essa volta ao “eu” pessoal não representa, como se julgaria, um regresso à normalidade após a febre ardente dos anos 60 nem um egoísmo ultranatural. Representa antes um novo grau de isolamento que deixa os jovens sem alternativa para se voltarem para dentro de si mesmos. Aquilo que naturalmente chama nossa atenção simplesmente não existe. A fome na Etiópia, os morticínios no Cambodja ou a guerra nuclear são calamidades dignas de reflexão, mas não se acham ligadas imediata ou organicamente à vida dos estudantes. Os problemas do dia-a-dia raramente despertam o interesse de comunidades maiores, de forma tal que leve o público e o privado a fundir-se em nosso pensamento. Não se trata apenas da liberdade que nos assiste de participar ou de não participar, de não ser necessário fazê-lo, mas também de que tudo milita contra o fato de o fazer.

Tocqueville descreve a ponta do *iceberg* do igualitarismo avançado ao expor a dificuldade que teria um homem sem terras nem tradição de família, por cuja continuidade fosse responsável, para evitar o individualismo e para se ver a si próprio como parte integrante de um passado e de um futuro, e não como átomo anônimo num quadro de mutação contínua. O moderno princípio econômico segundo o qual o vício particular faz a virtude pública penetrou de tal forma em todos os aspectos da vida diária que parece não haver motivos para ser parte consciente da existência cívica. Como diz Saul Bellow, a virtude pública é uma espécie de cidade fantasma, em que todos podem andar de um lado para outro e declarar-se xerifes.

Pátria, religião, família, idéias e civilização, todas as forças sentimentais e histórias que se situam entre o infinito cósmico e o indivíduo, as quais nos oferecem uma certa idéia de situação dentro do conjunto, foram racionalizadas e perderam a capacidade de coação. Não se concebem os Estados Unidos como um projeto comum, mas como uma estrutura dentro da qual

as pessoas são apenas indivíduos, deixados a sós. Se houver um projeto, consiste em colocar as pessoas que se julgam desfavorecidas numa posição em que possam viver como lhes agrada. A esquerda avançada fala de auto-realização, a direita na sua forma mais popular é libertária, ou seja, a expressão direita da esquerda é a favor de vivermos como bem nos aprez. As únicas formas de intromissão nas características privatistas das democracias liberais — impostos e serviço militar — não existem na vida atual dos estudantes. Enfim, se há um impulso político inerente ao homem, é o de se sentir frustrado, mas os tempos modernos já o reduziram tanto que dificilmente alguém o sente.

É de crer que os estudantes tenham uma sensação de impotência, a sensação de que exercem pouca ou nenhuma influência na vida coletiva, mas o essencial é que eles vivem confortavelmente dentro da situação administrativa que substituiu a política. Na verdade, a guerra nuclear é uma coisa assustadora, mas que só lhes passará pela cabeça se parecer iminente. Até a emoção da catástrofe nuclear, tão bem montada, com sua faceta lúdica suplementar, como *O Dia Seguinte*, não tem nada a ver com a vida que os estudantes levam e pouco mais vale do que uma distração. Pouquíssimos se destinam à vida política e, se entrarem nela, será por acaso, algo que não decorre da formação escolar ou das expectativas da juventude. Nas universidades que tenho em vista, praticamente não há alunos provenientes de famílias que tenham herdado o privilégio e a responsabilidade de cargos públicos, até porque esse tipo de família não existe mais. Os estudantes não se sentem atraídos à política pelo dever nem pelo prazer, mesmo porque a vida que levamos revela ao extremo aquilo que Tocqueville e Burke diziam acerca do desaparecimento de cidadãos e de estadistas. O pequenino interesse pessoal da juventude — “chegar lá”, descobrir o seu nicho — perdura pela vida inteira. A honestidade da atual geração de estudantes faz com que eles riam se alguém lhes pede que procedam como se fossem poderosos

protagonistas da história do mundo. Conhecem muito bem a verdade da frase de Tocqueville, segundo a qual “nas sociedades democráticas, cada cidadão, habitualmente, está atarefado na contemplação de um pequeníssimo objetivo, que é ele mesmo”, contemplação hoje intensificada por uma indiferença maior pelo passado e pela perda de uma visão nacional do futuro. O único projeto comum que atrai a imaginação dos jovens é a exploração do espaço, que todo mundo sabe estar vazio.

O individualismo inevitavelmente resultante, endêmico em nosso regime, foi estimulado por outro elemento inesperado: o declínio da família, a qual servia de intermediária entre o indivíduo e a sociedade, proporcionando ligações quase naturais para além do individual, que davam pelo menos a algumas pessoas um interesse sem reservas pelos outros e geravam uma relação com a sociedade inteiramente diferente daquela que o indivíduo isolado tem. Pais, maridos, esposas e filhos são uma garantia para a sociedade, na medida em que atenuam a indiferença para com ela e criam um interesse material por seu futuro. Não se trata de puro e instintivo amor à pátria, mas amor à pátria por amor-próprio. É uma forma decente de patriotismo, fluindo com maior facilidade do egoísmo, sem exigir muito espírito de sacrifício. O declínio da família significa que a comunidade reclama extrema abnegação por si mesma, isso numa época em que só havia motivos para o comodismo.

Pondo de lado o fato de muitos estudantes terem passado pela experiência do divórcio dos pais, bem como o de estarem informados pelas estatísticas de que há uma forte possibilidade de divórcio em sua vida, não costumam abrigar a expectativa de virem a ter de tomar conta dos pais ou de qualquer parente de sangue, nem mesmo de se encontrarem com eles muitas vezes durante a velhice. A previdência social, os fundos de aposentadoria e o seguro-saúde dos velhos libertam os filhos da obrigação de os ajudar financeiramente, quanto mais da

de acolhê-los em suas casas. Quando o filho vai para a universidade, põe fim à sua conexão vital com a família, ainda que ele não se aperceba disso na hora. Os pais têm pouca autoridade sobre os jovens que saem de casa. Não é frieza: sucede apenas que os verdadeiros interesses deles estão em outra parte. Espiritualmente, a família já era bem vazia; novos objetivos preenchem o campo de visão juvenil à medida que os antigos se esbatem.

A geografia contribui para a separação. Os Estados Unidos são um país enorme e há uma grande mobilidade social, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial e da expansão das viagens aéreas. Praticamente, nenhum estudante sabe onde vai viver, uma vez terminado o curso. Com grande probabilidade ficará longe dos pais e do local de nascimento. Em contraposição, no Canadá e na França, embora soprem ventos culturais fundamentalmente idênticos, não há, a bem dizer, para onde ir. Para um canadense de língua inglesa, nascido em Toronto, só resta Vancouver, em termos práticos de linguagem, como alternativa atraente. Quanto aos parisienses, não existe alternativa alguma. O horizonte ilimitado ou dissolvente que singulariza a nossa época é menos perceptível naqueles países. Não é uma questão de enraizamento, mas de pertença. É aí que continuam a ver os parentes e todas as pessoas com quem cresceram. A paisagem, para eles, não muda. Para o norte-americano jovem, tudo está em perpétuo começo, aberto às experiências. Ele tanto pode viver no Sul como no Leste, Norte ou Oeste, em cidades, em subúrbios, no interior — vai lá saber? Não faltam argumentos a favor de cada hipótese, a escolha é livre. O acaso do trabalho e da vocação tendem a afastá-lo para longe de tudo a que estava ligado e o fato é que se acha psicologicamente preparado para isso. Seu investimento no passado e naqueles que o povoaram são necessariamente limitados.

O futuro impreciso, de final aberto, bem como a falta de um passado que os prenda, torna a mente dos jovens seme-

lhante à dos primeiros homens em estado de natureza: espiritualmente nus, sem vínculos, isolados, sem nenhuma ligação herdada ou incondicional, seja com o que ou quem for. Podem ser tudo o que desejarem ser, mas não têm motivo pessoal para serem isto ou aquilo, em particular. Não só estão livres para escolher o seu lugar, mas também para decidir se terão fé em Deus, se hão de ser ateus ou, para deixar as opções em aberto, agnósticos; se serão heterossexuais ou homossexuais ou se também deixarão as opções em aberto; se vão casar e ficar firmes no casamento; se vão ter filhos — e por aí adiante, sem fim. Não há necessidade, moralidade, pressão social ou sacrifício que trabalhe a favor ou contra qualquer um desses rumos, não faltando o apetite por todos, com argumentos mutuamente contraditórios para apoiá-los. Correspondem a versões exageradas do jovem nas democracias, segundo Platão:

[O jovem democrático] vive o dia-a-dia, satisfazendo o desejo que lhe acode à mente, uma vez bebendo e escutando flauta, outras tomando água e fazendo regime, depois praticando ginástica, para voltar depois à ociosidade e ao esquecimento de tudo e, por vezes, gastar o tempo como se estivesse ocupado com filosofia. Muitas vezes envolve-se na política e, precipitando-se, diz e faz o que lhe vem à cabeça: se admirar alguns soldados, seguirá esse rumo; se forem mercadores, irá por aí e não há ordem nem necessidade em sua vida, mas achando as coisas doces, livres e abençoadas, ele as segue do princípio ao fim. (*República*, 561c-d)

Que surpresa se gente tão despreparada se preocupa fundamentalmente consigo mesmo e com os meios de impedir a constante queda livre? Não admira que *O Estrangeiro*, de Albert Camus, seja um romance popular entre os estudantes.

A Igualdade

Além da amabilidade, sobre a qual os próprios estudantes fazem ironia, outra notável qualidade deles é o igualitarismo. Seja qual for a sua filiação política, acreditam que todos os homens — e mulheres — nascem iguais e têm iguais direitos. Não é tanto uma crença, mas um instinto, bem arraigado. Ao conhecerem alguém, o sexo, a cor, a religião, a família, o dinheiro, a nacionalidade não desempenham nenhum papel em suas reações. Desapareceu a própria noção de que tais considerações já significaram alguma coisa; isso agora pertence à mitologia. Talvez essa questão se afigure surpreendente, na medida do interesse que despertam as raízes, as origens étnicas e o sagrado — que antigamente dividiam os homens, mas justamente por tudo isso haver deixado de ser real é que desperta fascínio. Em 1920, um verdadeiro imigrante italiano não reparava na etnicidade, porque ela lhe era inerente e, ainda que fosse cidadão americano, sua vida era necessária e optativamente italiana. Além do mais, vivia com italianos. Hoje, seu neto, matriculado em Harvard, poderia recuperar a italianidade — cujas desvantagens sociais o pai lutou por superar —, mas seus amigos são as pessoas de quem ele gosta, queira ou não queira, não por causa de sua origem italiana, mas em função dos traços comuns da vida norte-americana. Suas atrações sexuais e, portanto, o casamento não sofrerão a influência da origem nacional nem do catolicismo tradicional. Aliás, não se trata de ser atraído pelo pólo oposto ou pelo desejo de aderir ao socialmente estabelecido; tais questões simplesmente já não contam para nada, ainda que haja um esforço consciente para que contem.

Não há na sociedade quem o expulse por ter casado fora da linha, nem pais que se oponham com muito vigor. Os colegas já não o encaram como italiano em qualquer ponto significativo. Mesmo que os garotos vão para escolas paroquiais, onde são segregados do ponto de vista religioso e, portanto,

do étnico, costuma prevalecer a cultura geral e, ao chegarem à universidade, logo começam por se ligar, de forma quase imediata, com quem lhes era estranho. Abandonam a bagagem cultural, sem aquelas solenidades do relacionamento inter-religioso ou interétnico do meu tempo de criança, quando as pessoas que se sentiam muito diferentes e que muitas vezes tinham preconceitos e eram vítimas de preconceitos invocavam piedosamente a fraternidade humana. A garotada de hoje não tem preconceitos contra ninguém. Seja porque o homem se viu reduzido a um animal nu, sem nenhum dos ornatos da civilização que o diferenciavam, seja porque afinal reconhecemos nossa humanidade essencial; eis um problema de interpretação. O fato porém é que, nas grandes universidades norte-americanas, todos são indivíduos, se não demasiadamente individuais. São todos, simplesmente, *pessoas*. Para o que importa, basta ser humano. Nem lhes passa pela cabeça que alguma coisa que classicamente dividia os indivíduos, mesmo nos Estados Unidos igualitários, os afaste seja lá de quem for.

Dessa forma, Harvard, Yale e Princeton deixaram de ser o que foram: os últimos bastiões do comportamento aristocrático dentro da democracia. Desapareceram as diferenças, baseadas na antigüidade da família e da fortuna. As velhas praxes ofensivas que os sociáveis infligiam aos insociáveis, em surda versão norte-americana do sistema britânico de classes, não existem mais, já que ninguém leva a sério a vida social. Tudo começou depois da Segunda Guerra Mundial, com a Lei de Recrutamento. O ensino superior foi aberto a todos, passando pouco a pouco as grandes universidades a abandonar a preferência pelos filhos de ex-alunos e a exclusão dos intrusos, especialmente judeus. O critério de seleção passou a ser o histórico escolar e as provas. Novos gêneros de preferência — sobretudo por negros — substituíram os antigos, que preservavam as classes, enquanto estes as destroem. Hoje em dia, os corpos discentes de todas as grandes universidades são muito semelhantes, constituídos pelos melhores vestibulandos, em que

o “bom” quer dizer bom nas disciplinas escolares. Já não há universidades interessadas em formar cavalheiros e sábios. Morreu o esnobismo da velha escola. Claro que os alunos, digam lá o que disserem, se orgulham de estudar naquelas universidades de elite. Sentem-se distintos por isso. Por outro lado, acreditam, e talvez tenham razão, que as freqüentam apenas por seu talento natural e duro esforço no nível secundário. Achem uma injustiça social que a riqueza dos pais tenha contribuído para um bom aproveitamento no secundário, enquanto a garotada mais pobre ficava para trás. Mas não se preocupam muito, ao menos os brancos, pois os Estados Unidos se transformaram num país praticamente de classe média e é fácil obter bolsas de estudo para quem não tem condições de pagar. Eles vêm à sua volta colegas provenientes de todos os tipos de famílias. Pouquíssimos se sentem culturalmente excluídos, como estranhos observando com ressentimento os privilegiados, cujo contato lhes está fechado. Tampouco existem os arrivistas, já que não há uma visão de alta sociedade aonde chegar. De modo semelhante, também já não existem escolas de pensamento, como sempre houve, que menosprezem a democracia e a igualdade. A Segunda Guerra Mundial, mais uma vez, acabou com tudo. *Todos* os estudantes são meritocratas igualitários, crenes em que se deve permitir ao indivíduo desenvolver suas qualidades especiais — qualidades sem referência a raça, sexo, religião, família, riqueza e origem nacional. É a única forma de justiça que conhecem, não sendo capazes de imaginar que haja algum argumento digno de menção a favor da aristocracia ou da monarquia: são loucuras inexplicáveis do passado.

Mais uma vez, muito embora a diferença entre moças e rapazes ainda tenha sentido vívido — ao contrário das diferenças entre judeus e católicos, alemães e irlandeses, família antiga e família nova, que são simples memórias da época dos pais —, a igualdade das mulheres no ensino, o direito delas a exercer as mesmas profissões, às vezes até com superioridade, é

algo que eles encaram com absoluta naturalidade. Não se ouvem gracejos, não há embaraços, enfim, não se tem consciência de que isso seja menos normal na história da humanidade do que o ato de respirar. Nenhuma das crenças deles resulta de um princípio, um projeto, um esforço. Trata-se de pura sensação, de modo de vida: a realização do sonho democrático de cada homem tomado como homem, o essencial, abstraído de tudo mais, salvo se estiver ocorrendo alguma abstração. Ao contrário da opinião em moda, as universidades são cadinhos raciais, seja o que for o resto da sociedade. A origem étnica não tem importância maior do que ser alto ou baixo, de cabelos escuros ou loiros. O que estes jovens têm em comum transcende ao infinito aquilo que os separa. A procura de tradições e de rituais demonstra a minha tese e ao mesmo tempo ensina alguma coisa sobre o preço pago por esta homogeneidade. A falta de preconceitos decorre da incapacidade dos estudantes para ver diferenças e da gradativa erradicação delas. Quando falam uns dos outros, quase nunca se escuta algo que separe as pessoas em grupos ou tipos. Falam sempre do indivíduo. A sensibilidade ao caráter nacional, que já se chamou estereótipo, desapareceu.

A Raça

O único elemento estranho neste retrato, a única falha — singularmente grave, na medida em que era o elemento mais carregado de esperanças — é a relação entre negros e brancos. Regra geral, não são amigos de verdade nas escolas. Não houve ponte que transpusesse o hiato. Não se esqueceu a idéia de raça na universidade, conforme se predizia e confiantemente se esperava, quando as barreiras foram demolidas. Hoje, a presença de negros nas principais universidades é enorme, muitas vezes equivalente à proporção deles no conjunto da população. De modo geral, porém, revelaram ser indigeríveis. Na sua

maioria, são exclusivistas. Os brancos agem como se as relações com os negros fossem tão espontâneas e desinibidas como com os demais, inclusive os orientais. Mas, embora os versos estejam certos, a música está fora de tom. Reina aqui uma atmosfera bem pensante, de princípio e de projeto — mais de esforço do que de instinto. O caráter automático da camaradagem estudantil está ausente, parando aí aquela verdadeira intimidade que não conhece fronteiras. A fraternidade programática dos anos 60 não culminou em integração; antes, se desviou para a separação dos negros. Os estudantes brancos sofrem com o problema e não gostam de falar nele. Não é como se presumia que as coisas fossem. Não combina com a opinião corrente entre eles, segundo a qual todos os seres humanos são fundamentalmente iguais, e a amizade é outro aspecto da igualdade de oportunidades. Fingem não reparar nas mesas separadas dos refeitórios, onde nenhum estudante branco se sentiria à vontade. Está aí apenas um dos aspectos mais visíveis da segregação reinante na vida diária das universidades — na qual se inclui a separação de moradias e de áreas de estudo, digna de nota principalmente pela escassez de negros em ciências teóricas e humanas. Formalmente, as universidades se acham integradas, e brancos e negros estão acostumados uns com os outros. Mas o verdadeiro contato humano, indiferente à raça, de alma para alma, que prevalece em todos os demais aspectos da vida acadêmica, regra geral não existe entre as duas raças. Há exceções, com alunos negros perfeitamente integrados, mas são raras e estão em posição difícil.

Não creio que semelhante situação se deva a uma falta dos estudantes brancos, que em geral são honestos em matérias dessa ordem e, de maneira muitas vezes embaraçosa, ansiosos por provar suas credenciais de liberalismo na única área em que os norte-americanos são tão sensíveis a uma história de passada injustiça. Já fizeram o ajustamento, sem omissão de um compasso, a uma infinidade de religiões e de nacionalidades, à integração dos orientais e à transmutação das aspirações e

atividades das mulheres. Seria preciso um mundo de provas para me convencer de que, sutilmente, eles continuam a ser racistas. Embora o tratamento preferencial dado aos negros contrarie a arraigada convicção segundo a qual a igualdade de direitos pertence ao indivíduo e não conhece cores, os estudantes brancos, de modo geral, estão começando a aceitar a idéia de ação afirmativa como medida temporária para promover a igualdade. Mas isso os deixa constrangidos porque, apesar de estarem acostumados à propaganda e à imposição de novas regras de moral, na vida diária gostam de agir como sentem e pensam. Ora, eles acham que negro é bonito (*black is beautiful*) assim como branco é bonito e não consideram inteligente quem não o é. Por isso, a tendência é suprimir a questão por inteiro, agir como se ela não existisse, ligar-se à minoria de negros que deseja a associação e esquecer o resto. Não querem auxiliar os negros enquanto negros: os belos dias de intenções comuns acabaram. As leis discriminatórias pertencem à história antiga e são inúmeros os alunos negros nas universidades. Os estudantes brancos nada mais podem fazer que altere suas relações com os colegas negros.

Desta forma, no momento exato em que todos se transformaram em “pessoas”, os negros transformaram-se em negros. Não estou falando em doutrina — ainda que houvesse muita no começo — mas em sentimento. “Eles são muito fechados” era uma frase muito usada no passado pelas pessoas que sentiam preconceitos em relação a certos grupos diferenciados, mas ela se tornou, em conjunto, válida para estudantes negros. Regra geral, acabou a expectativa de qualquer outra coisa a não ser o contato de rotina nas salas de aula ou nas tarefas do *campus*, normalmente muito corteses. É singular, visto que a raça tem menos conteúdo espiritual do que a religião e que a integração correspondia aos objetivos e aos hábitos dos negros nas universidades antes do final dos anos 60, quando os números eram menores e maiores as dificuldades humanas. Além disso, é singular na medida em que os negros parecem

constituir o único grupo a retomar a “etnicidade” — descoberta ou criação da década de 60 — de maneira instintiva. Ao mesmo tempo, eles abandonaram progressivamente a fé ou o interesse numa “cultura” negra característica. Não compartilham uma experiência própria e positiva de natureza intelectual ou moral, mas sim da cultura comum, de forma plena, com os mesmos objetivos e preferências de todo mundo, embora o façam isoladamente. Continuam a cultivar o sentimento íntimo de isolamento provocado pela exclusão, quando ela efetivamente já não existe. O cadinho está aceso, mas eles não se fundem, como fizeram *todos* os outros grupos.

Evidentemente, há algumas boas razões para esse comportamento e cada parcela de uma ampla comunidade, em uma sociedade pluralista, tem o direito de separar-se. No entanto, o movimento dos negros não só vai contra o do resto da sociedade e tende a incitá-los contra ela, como também se posiciona contra suas mais nobres reivindicações e tradições. De resto, liga-se a uma perigosa divisão das raças no mundo intelectual, onde não deveria haver justificativa para o separatismo, prevalecendo o ideal da humanidade comum.

Os confrontos e as indignações da área política já se estabeleceram firmemente nas escolas superiores. À perda da convicção da missão universalista da universidade cabe parte da culpa pelo problema. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial verificou-se na maioria das grandes universidades um esforço — de intensidade crescente — para formar mais negros, na sincera crença americana de que a educação é benéfica e que a inclusão deles nos mais altos níveis de realização intelectual seria decisiva para a solução do dilema dos Estados Unidos. Praticamente, ninguém hesitou, havendo mesmo debates em âmbito fechado para saber se, ao menos no começo, não se deveriam baixar informalmente os padrões de ensino para negros com talento mas carentes, a fim de os ajudar na competição. Houve homens decentes que perfilharam opiniões variadas a respeito, acreditando alguns que os negros, em

consideração ao exemplo que precisavam dar e até em sinal de respeito por si mesmos, deveriam ascender aos níveis mais altos de realização, enquanto outros julgavam preferível que as conquistas se dessem ao longo de gerações. Nenhuma pessoa de boa vontade tinha dúvidas de que, de uma forma ou de outra, a solução estava aí, pois, se dera certo com a religião e com a nacionalidade, também daria com a raça. No auge do movimento pelos direitos civis, ganhou prioridade a idéia de matricular maior número de negros, a fim de provar a ausência de discriminação. Sinal dos tempos foi o reaparecimento de fotografias nas propostas de emprego para identificar os negros, o que tinha sido vedado dez anos antes para que eles não fossem identificados. Os registros e as provas de rendimento das escolas secundárias começaram a receber críticas porque não serviriam de bom guia para aferir a capacidade. O objetivo, porém, não mudou: educar os alunos negros exatamente como todos os demais e avaliá-los pelos mesmos critérios. Todo mundo continuava integracionista, na crença de que não se empregara suficiente energia no recrutamento de pretos talentosos. A Universidade de Cornell, onde lecionei por vários anos, foi uma das instituições que anunciaram grandes projetos para o ingresso deles. Com uma propensão característica, o reitor também anunciou que não só procuraria alunos negros como também os encontraria, não entre os privilegiados e sim nas cidades interioranas. No início do ano acadêmico de 1967, eles existiam em grande quantidade no *campus* e, logicamente, para conseguir tantos, sobretudo pobres, os procedimentos de admissão foram drasticamente alterados em silêncio. Nenhuma providência foi tomada a fim de preparar esses jovens para os enormes desafios intelectuais e sociais que os esperavam na universidade. Cornell tinha agora uma multidão de alunos que não possuíam, patentemente, qualificações e preparo, pelo que se viu diante de uma opção inevitável: reprovar a maioria ou aprovar sem ter ensinado. O moralismo e as relações da imprensa tornaram a primeira hipótese intole-

rável, enquanto a segunda só em parte era possível (exigia que as faculdades e os empregadores, depois da formatura, aceitassem a incompetência) e era vergonhosamente insuportável tanto para os alunos negros como para a universidade, pois equivalia a considerá-los cidadãos de segunda classe.

O Black Power, que atingiu as universidades como um maremoto nesse exato momento, gerou um terceiro problema. O integracionismo não passava de uma ideologia para brancos e Pais Tomás. Quem diz que as universidades ensinam a verdade e não precisamente os mitos indispensáveis para alimentar o sistema de dominação? Os estudantes negros eram de segunda classe não por terem mau rendimento acadêmico, mas por serem obrigados a imitar a cultura branca.

O relativismo e o marxismo tornaram plausíveis algumas dessas teses, para o que também contribuiu a inquietação da época. Os negros deviam estar orgulhosos e a universidade tinha de aprender com eles onde estavam suas falhas. Semelhante perspectiva não podia deixar de sorrir à garotada, que se sentia vítima das manipulações universitárias. Veio a saída dos cursos sobre estudos negros e língua inglesa dos negros, além de várias outras concessões. Abrigava-se a esperança de que isso não viesse ocasionar transformações essenciais na universidade nem nos objetivos educacionais dos alunos negros, representando, ao contrário, um enriquecimento. Tratava-se na realidade de uma evasão, sinal para um novo segregacionismo, o qual permitiria aos empresários brancos do espetáculo escapar do buraco onde se haviam metido. Abriu-se a porta para que os alunos de cor vivessem e estudassem a experiência negra, para que ficassem à vontade e não se sentissem constrangidos pela cultura acessível ao homem enquanto homem.

Quando os alunos negros de Cornell verificaram que podiam intimidar a universidade, que não eram meros alunos mas sócios na negociação de um processo para decidir o que é a educação, exigiram a demissão da rigorosa senhora de cor, integracionista do velho estilo, que era diretora-adjunta dos alu-

nos. A administração não demorou em concordar com a exigência e, desse momento em diante, foram surgindo os vários arranjos conciliatórios que estamos cansados de conhecer.

A programação de estudos sobre os negros fracassou em grande parte porque aquilo que nela havia de sério não interessava aos estudantes e o resto era uma encenação inútil. O currículo voltou então a uma normalidade enfraquecida. No entanto, fixou-se uma espécie de domínio negro, não institucionalizado por completo mas aceito, um fantasma da vida universitária: quotas permanentes de admissão, preferência no auxílio financeiro, empregos na faculdade por pressão racial, dificuldade na reprovação de estudantes negros e um sistema organizado de ressentimento e de se considerar ressentido. Hipocrisia por todos os lados, mentiras que redundam em desrespeito ao que se faz e ao funcionamento de todo o esquema. Esse pequeno império negro adquiriu legitimidade com o alegado racismo que o circunda, do qual defende os súditos. Suas manifestações visíveis encontram-se nas mesas separadas nos salões dos refeitórios, as quais reproduzem as instalações separadas do antigo Sul. Para implantar esse sistema, em Cornell e em outros lugares, os militantes negros ameaçavam de agressão física — e agrediam — seus irmãos de cor com inclinações independentes. Hoje em dia, isso virou rotina. Para a maioria dos negros, ir para a universidade é, portanto, uma experiência diferente da dos outros estudantes, sendo também diferente o resultado da educação. O aluno de cor que pretenda ser apenas estudante, evitando ligar-se ao grupo negro, tem de pagar um preço terrível, pois é julgado negativamente pelos colegas e seu comportamento é atípico aos olhos dos brancos.

Estes se ajustaram silenciosa e inconscientemente à presença grupal dos negros e custa-lhes reajustar-se a um negro que não se define pelo grupo. Ele fica com a dolorosa consciência de que muitos brancos, com boas intenções, o julgam por critérios especiais, o que é assustador. A condescendência da uni-

versidade com a interferência na sua primordial responsabilidade, que é a de oferecer oportunidades de educação a quem for capaz de recebê-la, há de ser um peso esmagador para a sua consciência coletiva.

Atualmente, a ação afirmativa institucionalizou os piores aspectos do separatismo. A verdade é que o aproveitamento do aluno médio de cor não se iguala ao do aluno branco médio nas boas universidades e todo mundo sabe disso. Também é verdade que o diploma de formatura do negro vem maculado, pois os empregadores desconfiam dele ou então viram cúmplices ao tolerar a incompetência. E o pior é que os negros, a maioria dos quais apóia entusiasticamente o sistema, odeiam as suas conseqüências. Um clima de vergonha e de ressentimento se instalou entre muitos desses alunos, beneficiários de tratamento preferencial, pois quer dizer que os brancos estão em condições de lhes fazer favores. Pensam que todo o mundo duvida do mérito deles, da sua capacidade para conseguir resultados iguais. O êxito se torna discutível a seus próprios olhos. Os que são bons alunos receiam ser igualados aos que não são, vendo suas credenciais arduamente conquistadas perderem o valor. São vítimas de um estereótipo — escolhido pelas lideranças negras. Os que são maus alunos, mas têm as mesmas vantagens dos bons, querem proteger sua posição, mas os persegue a idéia de não a merecerem. Ganham assim um poderoso incentivo para fugir a uma associação estreita com os brancos, quem sabe dotados de maior capacidade e prontos, talvez, a olhá-los com superioridade. É melhor não se misturar, para que não surjam essas dificuldades sutis mas dolorosas. Não surpreende que hoje a política extremista dos negros encontre apoio nos seus irmãos de cor das classes média e superior, o que é inédito. A fonte comum, que unia as raças nas cúpulas, ficou poluída. A razão não pode adaptar-se às exigências seja de que poder for, assim como a sociedade democrática não pode aceitar outro princípio de progresso que não seja o baseado no mérito.

Conforme eu disse, os estudantes brancos não acreditam efetivamente na justiça da ação afirmativa, não querem enfrentar os fatos e voltam-se sem comentários para a sociedade inteiramente branca — ou melhor, dada a existência de tantos orientais, não-negra. As ações afirmativas (quotas), pelo menos nas universidades, representam a fonte do que temo seja a deterioração, a longo prazo, das relações raciais nos Estados Unidos.

A Liberação Sexual

Ao contrário da credence popular, segundo a qual este é um país de gente inintelectual e antiintelectual, onde as idéias, na melhor das hipóteses, são meios com vista aos fins, os Estados Unidos na realidade não passam de um palco imenso onde as teorias são representadas como tragédia e comédia. Temos um regime fundado por filósofos e seus discípulos. Todo o problema recalcitrante do histórico é ceder perante o prático e filosófico *deve ser*, assim como os dados brutos da natureza deste continente selvagem se submeteram mansamente ao jugo da ciência teórica. Houve poucos autóctones que se orientavam pelos deuses do lugar. Quando decidiram, também eles, seguir os princípios lançados pelos norte-americanos, claudicaram desastrosamente, incapazes de se despir com habilidade do passado. A história dos Estados Unidos é a marcha majestosa e triunfal dos princípios da liberdade e da igualdade, que dão sentido a tudo quanto fizemos. Quase não há circunstâncias fortuitas entre nós, onde tudo decorre daqueles princípios: o triunfo sobre alguma oposição a eles, a descoberta de um novo significado, uma discussão sobre qual dos dois tem primazia sobre o outro etc.

Chegamos agora a um dos últimos atos do nosso drama, que reside em conformar e reformar o mais íntimo da nossa vida particular segundo esses princípios. O sexo e suas conse-

qüências — o amor, o casamento e a família — acabaram por se transformar no tema do projeto nacional e, aqui, ganha insistência o problema da natureza, sempre presente e sempre reprimida na reconstrução do homem, que a liberdade e a igualdade exigem. Para conhecer por intuição o significado da igualdade, não se requer o gênio satírico de Aristófanes, que em *Assembléia de Mulheres* imagina as velhas megeras com o direito legal de serem sexualmente satisfeitas por belos jovens, ou de Platão, que na *República* institui exercícios a nu para homens e mulheres juntos. Quem tiver olhos de ver que olhe à sua volta.

A transmutação das relações sexuais, infindável desafio à capacidade inventiva do homem, abateu-se sobre nós em duas ondas sucessivas, nos últimos vinte anos. A primeira foi a revolução sexual e a segunda o feminismo. A primeira marchou sob a bandeira da liberdade, a segunda sob a da igualdade. Durante algum tempo andaram de mãos dadas, mas as diferenças acabaram por colocá-las em posições antagônicas, como Tocqueville disse que sempre estariam a liberdade e a igualdade. É o que se vê com a disputa sobre a pornografia, a qual opõe a liberação do desejo sexual e o ressentimento das feministas com estereótipos. Assistimos então ao cômico espetáculo da pornografia, com a armadura retirada das heróicas lutas pela liberdade de expressão e apelando para a retórica de John Milton em *O Paraíso Perdido*, travar batalha com o feminismo, agora envergando a túnica solene da moral da sociedade, empregando argumentos associados aos conservadores que defendem o papel tradicional de ambos os sexos e desafiando ainda uma tradição de autoridade na qual era tabu sugerir qualquer relação entre o que uma pessoa lê e vê e seus hábitos sexuais. Em último plano ficam com os liberais, retorcendo desalentadamente as mãos porque gostariam de estar a favor de ambos os lados e não podem.

A liberdade sexual surgiu como impudica afirmação dos sentidos e como inegável impulso natural contra a herança puri-

tana dos Estados Unidos, as convenções e repressões da sociedade, tudo apoiado em mitos da Bíblia acerca do pecado original. Desde o início da década de 60, os limites da expressão sexual vinham sendo gradativamente postos à prova, sumindo sem que ninguém desse por isso. Foi fácil superar a resistência dos pais e dos professores a que os jovens dormissem ou vivessem juntos. As inibições morais, o medo de doenças, o risco da gravidez, as conseqüências familiares e sociais das relações pré-conjugais, bem como a dificuldade de encontrar lugares onde manter as relações — todos os empecilhos desapareceram de repente. Os estudantes, sobretudo as moças, já não se envergonham de exibir em público a sua atração sexual nem de consumá-la. Os tipos de coabitação que eram perigosos nos anos 20 e picantes ou boêmios nas décadas de 30 e de 40, viraram a coisa mais normal do mundo. Digo “sobretudo” as moças porque sempre se presumiu que os rapazes ansiassem pela satisfação imediata do desejo, ao passo que se esperava que as meninas, levadas pela modéstia, soubessem resistir. Ora, foi exatamente a modificação do conceito de modéstia feminina que tornou possíveis os novos arranjos. Salientemos, aliás, que, se a modéstia constituía mero hábito ou convenção, não foi necessário o menor esforço para vencê-la.

A emancipação visava e teve o efeito de acentuar a diferença entre os sexos. Se a cópula devia ser a principal atividade, então ganhava destaque maior o caráter masculino e feminino de homens e de mulheres. Claro, os homossexuais também se viram liberados, mas, para a grande massa da população, a satisfação do desejo heterossexual e a idéia de que os sexos opostos foram feitos um para o outro é que representam a liberdade e a natureza.

O que a liberdade sexual prometia de imediato era simplesmente a felicidade, entendida como a libertação de energias acumuladas ao longo de milhares de anos, durante a noite sombria da repressão, em imensa e contínua bacanal. Mas, afinal, o leão que rugia atrás da porta da alcova, quando ela foi aberta,

não passava de um gatinho. De fato, observada de uma extensa perspectiva histórica, seria o caso de interpretar a liberação como o reconhecimento de que a paixão sexual deixou de ser perigosa, sendo mais seguro dar-lhe livre curso do que se expor a uma rebelião se a restringirmos. Uma vez perguntei em classe o que tinha acontecido, se ainda há pouco os pais diziam às filhas desobedientes “Nunca mais suje esta casa”, enquanto agora é raro protestarem quando os namorados dormem com elas em casa. Resposta de uma moça muito gentil, muito normal: “Porque não tem importância”. Isso diz tudo. Essa falta de paixão representa o efeito ou a revelação mais notável da revolução sexual, tornando a nova geração mais ou menos incompreensível aos mais idosos.

Enfim, a revolução sexual corresponde exatamente ao que pretendia ser: uma libertação. No entanto, certos rigores da natureza se fizeram valer por trás das convenções abaladas: os jovens se aproveitaram mais da revolução do que os velhos e os bonitos mais do que os feios. Graças ao antigo véu da discrição, essas vantagens animais e mal distribuídas da natureza tinham menos importância na vida e no casamento. Atualmente não se aplica a justiça igualitária em tais matérias, como sucedia com as velhas atenienses de Aristófanes, que, por serem repulsivas, tinham o direito de usufruir belos rapazes antes que as belas moças o fizessem. Os aspectos antidemocráticos do sexo livre tiram compensação de maneira inofensiva e algo ridícula: nunca se proclamou tanto que “Quem ama o feio bonito lhe parece”, a indústria de cosméticos passou por enorme expansão e tornaram-se comuns a educação e a terapia no estilo de Masters e Johnson, prometendo grandes orgasmos a cada subscritor. O meu favorito era um curso sobre sexo para velhos, dado numa delegação local da Associação Cristã de Moços, que foi anunciado pelo rádio com a chamada “Use-o ou Perca-o”. Foi o período em que a pornografia correu solta.

Por outro lado, o feminismo, na medida em que se apresentava como liberação, era muito mais uma liberação da nature-

za do que das convenções ou da sociedade. Tratava-se, pois, de um projeto mais severo, não erótico, abstrato, que não requeria tanto a abolição da lei mas a instituição dela e do ativismo político. O instinto não bastava. O sentimento de negação existia, mas, conforme dizia Freud, não estava claro o que se pretendia. A terminologia mudou de “viver com naturalidade” (com referência a funções orgânicas bem definidas) para coisas mais vagas, como “autodefinição”, “auto-realização”, “estabelecimento de prioridades”, “modelando um estilo de vida” etc. O movimento feminista não se baseia na natureza. Embora o feminismo pense que a situação das mulheres deriva da criação, seu argumento fundamental é que a biologia não deveria condicionar o destino — e com certeza a biologia é natural. Não dispensa demonstração, embora possa ser verdade que o papel das mulheres tenha sido sempre determinado por relações humanas de dominação, como as que estavam na base da escravatura. A tese exige análise acurada e não está confirmada pelos desejos físicos das pessoas envolvidas, como se deu com a revolução sexual. Além disso, costuma-se dizer que o *domínio* da ciência sobre a natureza — sob a forma da pílula e dos utensílios que poupam trabalho — permitiu que a mulher se emancipasse do lar. É certo que o feminismo trouxe consigo um inflexível processo de conscientização e reconscientização, cuja origem se acha no que talvez seja uma inclinação permanente da espécie humana, mas que seguramente é moderna: o anseio do ilimitado, do irrestrito. Acaba — como ocorre com vários movimentos modernos que andam em busca da justiça abstrata — por esquecer a natureza e por lançar mão da força para remodelar os seres humanos e garantir essa justiça.

O feminismo aceita e estimula muitos elementos da revolução sexual, embora os empregue para objetivos diferentes. A libertinagem permite o que o próprio Rousseau chamava o prazer maior, mas, ao facilitar o sexo, pode torná-lo trivial, retirando-lhe o erotismo e desmistificando-o. A mulher que sa-

tisfaz à vontade seus desejos, não aplicando as emoções num relacionamento exclusivo, está livre da tirania psicológica dos homens e pode fazer coisas mais importantes. O feminismo agiu como um depressor sobre o espírito orgiástico da revolução sexual, assim como a nudez na *República* de Platão não levou a grandes gozos, mas sim à prosaica regulamentação e manipulação do desejo sexual, para fins públicos. Tal qual o vício de fumar e de beber venceu a condenação puritana, para se verem afinal, após breve período de liberdade, sob ataques igualmente moralistas, não em nome de Deus, mas de nomes mais respeitáveis e poderosos, como saúde e segurança, também o sexo teve curto dia ao sol até que se viu freado para aquietar a sensibilidade feminista. Como povo, nós, os americanos, não somos bons em satisfação própria, mas sim em adiá-la por amor de planos que prometam o bem no futuro. No presente caso, o plano está vencendo aquilo que por aí chamam de dominação masculina, machismo, falocracia, patriarcalismo etc., a que os homens e suas colaboradoras do sexo feminino parecem muito agarrados, já que é preciso montar tantas máquinas de guerra contra eles.

A paixão sexual masculina tornou-se pecaminosa de novo, pois culmina no sexismo. As mulheres, transformadas em objetos, são violentadas pelos maridos e por estranhos, assediadas por professores e patrões na escola e no trabalho, ao passo que os filhos, que largam em creches para poderem fazer carreira, sofrem abusos sexuais dos atendentes. Há que enquadrar tais crimes na lei e puni-los. Qual é o homem sensível que não compreende o quanto é perigosa a sua paixão sexual? Estará aí, por acaso, o verdadeiro pecado original? Os homens não leram a magnífica Proclamação da Emancipação do presidente Lincoln, abolindo a escravatura. Agora, a interferência do desejo sexual é mais ampla, mais intensa e mais difícil de evitar do que as convenções antigas. O 14 de julho (queda da Bastilha) da revolução sexual somente ocorreu na verdade entre a queda do Ancien Régime e o início do Terror. O novo

reinado da virtude, acompanhado por uma propaganda infundável nos meios de comunicação social, tem catecismo próprio, que induz ao exame de consciência e dos sentimentos mais íntimos para tentar descobrir traços de caráter possessivo, ciumento ou protetor — tudo aquilo que os homens costumavam sentir pelas mulheres. Não falta evidentemente uma multidão de censoras, indignadas como deve ser, equipadas com alto-falantes e tribunais inquisitoriais.

Ao projeto feminista é essencial a eliminação do recato, no que a revolução sexual desempenhou importante papel preparatório, exatamente como o capitalismo, segundo o esquema marxista, preparou o caminho para o socialismo, matando a charada da cavalaria medieval. A revolução sexual, no entanto, queria ver homens e mulheres fisicamente juntos, ao passo que o feminismo quer que eles sigam à vontade por caminhos separados. Nos velhos tempos, o pudor era a virtude feminina por excelência, pelo fato de regular o poderoso desejo que relacionava os homens às mulheres, proporcionando um prazer compatível com a procriação e a criação dos filhos, cujo risco e responsabilidade recaiu naturalmente — quer dizer, biologicamente — sobre elas. Embora o pudor dificultasse as relações sexuais, tornava a consumação do ato amoroso fundamental para uma vida séria, realçando a delicada interação entre os sexos, que torna a concordância de pontos de vista tão importante como a posse do corpo. A diminuição ou eliminação do pudor facilita evidentemente a consumação da finalidade do desejo — o que a revolução sexual pretendia —, mas também desmantela a estrutura do envolvimento e da afeição, reduzindo o sexo à coisa-em-si. É aí que o feminismo entra.

O recato feminino amplia a diferença entre homens e mulheres desde o ato sexual ao conjunto da vida. Faz deles para sempre aquilo que são. A consciência de estarem destinados um para o outro, com suas atrações e inibições, inspira todos os atos comuns. Quando o pudor se manifesta, homens e mulheres juntos nunca são apenas advogados ou pilotos, pois têm

algo mais em comum, sempre de enorme valor em potencial: fins últimos ou, como se costuma dizer, “objetivos na vida”. O mais importante consiste em ganhar dado processo ou pou-sar o avião, ou é o amor e a família? Como advogados ou pi-lotos, homens e mulheres são, por igual, subservientes ao único objetivo. Como namorados ou pais, são muito diferentes, mas com uma relação íntima, pelo fato de compartilharem a fina-lidade natural de propagar a espécie.

Quando trabalham juntos, porém, logo surge a questão das “funções” e, portanto, das “prioridades”, mas de uma for-ma que não se vê entre homens trabalhando com homens e mulheres trabalhando com mulheres. O recato é um lembrete constante do que singularmente os relaciona e de suas formas exteriores e sentimentos íntimos, o que dificulta o livre desen-volvimento do ego ou a divisão técnica do trabalho no capita-lismo. É uma voz a repetir incessantemente que o homem e a mulher têm uma tarefa a dois, a qual é muitíssimo diferente e de muito maior importância do que a encontrada na feira.

Eis aí por que o recato é o primeiro sacrifício que Sócrates exige na *República* de Platão para a fundação de uma cidade onde as mulheres recebam a mesma educação, vivam a mes-ma vida e façam trabalho idêntico ao dos homens. Se a dife-rença entre ambos não existe para lhes determinar os fins, se não significa mais do que a diferença entre homens calvos e cabeludos, então que se dispam e façam exercícios físicos nus, como os gregos da Antigüidade. Com certas reservas, as femi-nistas gostam desta passagem da obra de Platão e a julgam presciente, pois culmina na absoluta libertação das mulheres à sujeição do casamento, da gravidez e da criação de filhos, o que hoje não tem maior importância do que qualquer outra necessidade fisiológica. Sócrates prevê o controle da natalida-de, o aborto e o estabelecimento de creches, além de casamen-tos que duram apenas um dia ou uma noite, com a única finalidade da procriação de cidadãos sadios para completar a população da cidade. Até acrescenta o infanticídio como uma

facilidade extra. A mulher não deverá perder mais tempo e feito com crianças do que o homem para curar um ataque de sarampo, quando se imagina então que se acham naturalmente aptas a fazer as mesmas coisas que eles. O radicalismo socrático estende-se às relações entre pai e filho. Os cidadãos não devem saber quem são seus filhos, já que, se os amassem mais do que aos outros, então o meio que serviu para trazê-los ao mundo, a cópula deste homem e desta mulher, ganharia um significado especial e lá se regressaria à família privada e ao sentimento de parentesco que lhe é peculiar.

Sócrates tem uma proposta especial em relação a um dos mais problemáticos casos para quem procura tratamento igual para as mulheres: o serviço militar. Os cidadãos são guerreiros e, para ele, assim como as mulheres podem ser libertas da sujeição aos homens e assumir seu lugar ao lado deles, os homens têm de ser libertos de seu interesse especial pelas mulheres, não hesitando em matar o invasor feminino como não hesita em matar o masculino, e não pensando em proteger mais a heroína que luta a seu lado direito do que o herói que luta à sua direita. Oportunidades e riscos iguais.

A única preocupação é com o bem comum, a relação que conta é com a comunidade, ultrapassando as relações intermediárias que tendem a assumir existência própria, e que, anteriormente, se pensava terem raízes naturais na atração sexual e no amor aos filhos. Sócrates rasga deliberadamente a delicada teia das relações entre seres humanos elaborada a partir de sua natureza sexual, sem a qual é inevitável o isolamento das pessoas. Explica muito bem que o tratamento igual para as mulheres exige que se eliminem do pensamento as antigas relações sexuais — fossem baseadas na natureza ou nas convenções — e, por conseqüência, que cessem as relações humanas delas resultantes, substituídas pelo bem comum da cidade.

À luz desta concepção, é possível entender o que se vem passando em nosso meio. Os conservadores, animados com a recente virada do movimento feminista, muito se enganam se

pensam estar no mesmo barco. Não há dúvida, ambos os lados combatem a pornografia. No entanto, as feministas são contra ela por julgarem-na uma reminiscência da velha relação amorosa, que implicava papéis sexuais diferenciados — os quais são hoje interpretados como servidão e domínio. A pornografia desmistifica essa relação, deixando o componente meramente sexual sem a parte erótica, romântica, moral e idealista. Lisonjeia e encoraja o veemente desejo que os homens têm pelas mulheres e sua irrestrita e empobrecida satisfação. Ora, é contra isso que estão as feministas antipornografia — e não contra a degradação do sentimento e a ameaça à família, motivo pelo qual, aliás, isentam de censura a pornografia homossexual, que por definição não é cúmplice da dominação do sexo feminino pelo masculino e até ajuda a debilitá-la. Na verdade, as feministas aprovam o papel desmistificador da pornografia, já que desmascara a verdadeira natureza da antiga relação. A intenção delas não é remistificar sistemas esgotados, mas caminhar no sentido da liberdade. Os romances cor-de-rosa não lhes interessam, pois sabem que o amor à moda antiga acabou e pretendem apagar os últimos vestígios desesperados, incultos e semicriminosos de um tipo de desejo para o qual já não há lugar no mundo.

Seja como for, uma coisa é querer impedir que as mulheres sejam violentadas e maltratadas em nome do respeito que o recato e a pureza merecem, estando os homens responsáveis dispostos a proteger a sua fraqueza, e outra muito diferente é protegê-las do desejo dos homens em si, para que vivam a seu bel-prazer. O feminismo faz uso da moralidade conservadora para promover seus próprios fins, em outro exemplo da velha e fatal aliança entre os extremismos, que tantos efeitos vêm produzindo há mais de um século. Os tradicionalistas e os radicais não tinham nada em comum a não ser o ódio ao capitalismo, os primeiros ansiando pela restauração do trono e do altar nas várias nações da Europa, os segundos na expectativa da liberdade dentro de uma sociedade universal

e homogênea — unidos, os reacionários e os progressistas, contra o presente. Assim, esvaziaram as contradições internas da burguesia.

Claro está que os fundamentalistas e as feministas poderão colaborar para a aprovação de leis locais proibindo obscenidades, mas se elas o fizerem é para demonstrar sua influência política e promover a campanha contra os “direitos burgueses”, dos quais — é triste dizê-lo — se aproveita quem quer ver filmes sujos e coisas semelhantes. Duvida-se que os fundamentalistas ganhem muito com o negócio, já que ele garante a vitória de uma força moral emergente que é “antifamília e antívida”.

Veja-se como atuam juntos na questão do aborto! De resto, as pessoas que assistem pornografia no mínimo sentem um pouco de vergonha e não a defendem como tal. No máximo alegam em voz baixa a santíssima Constituição e a Primeira Emenda, de que pretendem passar por defensores. Em princípio, não constituem ameaça alguma.

Da mesma forma, certos conservadores ficam animados com a recente discussão, pelas feministas, acerca das diferenças entre homens e mulheres e da consumação da “paternidade”, temas proibidos nos primeiros tempos do movimento, quando o lema fundamental era a igualdade de direitos. Mas tal discussão só se tornou possível graças ao sucesso desses primeiros tempos. Talvez exista uma natureza ou personalidade feminina, mas que se soltou definitivamente das amarras teológicas. A natureza feminina não guarda qualquer relação com a masculina, não se definindo uma à outra. Hoje em dia, os órgãos sexuais do homem e da mulher em si não têm uma finalidade mais evidente do que a pele do branco e do negro, não se acham por natureza mais voltados um para o outro do que o senhor branco e o escravo preto, ou assim reza a lenda feminista. As mulheres, realmente, têm estrutura diferente, mas podem fazer dela o que bem entenderem — sem pagar nada por isso. A natureza feminina é um mistério que deve

ser decifrado por si, agora que foi superada a pretensão dos homens sobre ele.

O fato de haver hoje melhor disposição para a gravidez não tem nada a ver com um impulso natural para o estabelecimento de algo como a paternidade tradicional, complementar à maternidade. Os filhos hão de nascer nos termos da mãe, com ou sem pai, o qual não deve interferir no livre desenvolvimento dela. Aliás, os filhos sempre foram mais da mãe. Noventa por cento, ou mais, dos filhos de casais divorciados ficam com a mãe, cujo amor por eles o movimento feminista enaltece, com a decorrente e fácil racionalização da irresponsabilidade dos homens. Temos portanto reprodução sem família — se é que a família inclui a presença de um indivíduo do sexo masculino que não tem função definida. A reimplantação da maternidade como ideal feminista só é possível porque o feminismo triunfou sobre a família como já a conhecemos e porque não interferirá na liberdade da mulher.

O contrafeito acasalamento da revolução sexual com o feminismo produziu uma tensão a mais, na qual todas as restrições morais que regulavam a natureza desapareceram, menos a natureza. A alegria da liberdade, contudo, evaporou-se, já que não ficou claro o que é que foi libertado nem se não recairão sobre nós outras responsabilidades mais onerosas. E é aqui que voltamos aos estudantes, para quem tudo é novidade. Não sabem bem o que sentem pelos outros e lhes falta orientação sobre o modo de proceder com seus sentimentos.

Os estudantes de quem estou falando estão cientes, desde bem cedo, de todas as alternativas sexuais, e acham que todos os atos que não prejudiquem os outros são lícitos. Não sentem culpa nem vergonha deles. Receberam educação sexual na escola, do gênero “damos os fatos biológicos e eles que decidam quanto aos valores”, ou então do tipo “opções e orientações”. Vivem cercados das discussões e descrições mais explícitas sobre o assunto, pouco receando as doenças venéreas.¹

¹ Resta verificar que efeitos provocará a Aids. Poucos anos atrás, a onda de publicidade acerca do herpes quase não produziu conseqüências psicológicas dignas de nota.

Desde a puberdade têm acesso a meios de controle da natalidade e ao aborto fácil. Para a grande maioria, as relações sexuais já faziam parte da vida antes da faculdade, sem medo de estigmas sociais nem da oposição da família.

Jamais na história as moças foram menos vigiadas no contato com rapazes. Não são exatamente pagãs, mas não hesitam em usar seu corpo e o dos outros para fins eróticos. A virgindade não conta para nada, admitindo-se com normalidade que tenha havido outros parceiros antes e, o que é incrível para os mais velhos, o fato não os aborrece, embora dê base para um augúrio sobre o futuro.

No entanto, não são promíscuas, não se entregam a orgias nem ao sexo casual, como já se imaginou. Regra geral, namoram por certo tempo, mas são comuns os casos consecutivos. Estão acostumados aos dormitórios mistos e muitos vivem juntos, quase sempre sem pensar em casamento: é apenas um arranjo de conveniência. Não formam um par no sentido de simularem estar casados ou de levarem uma vida diferente da dos outros alunos, que não têm uma ligação dessas. São colegas de quarto e é assim mesmo que se chamam, com sexo e mobília incluídos no aluguel. Para habitantes de outro planeta, o mais estranho é que a paixão sexual já não incluía a ilusão da eternidade.

Na sua maioria, as mulheres não são feministas ideológicas e militantes, porque é desnecessário. Não faltam vozes estridentes que se fazem ouvir nos jornais universitários e nos conselhos de alunos. Mas a batalha foi ganha, as moças já não se sentem discriminadas ou menosprezadas em suas aspirações. Precisam tanto da ajuda do programa NOW como as mulheres em geral, vivendo pelo menos tão bem no governo Reagan como na administração Carter. Em termos acadêmicos, o clima é unissexual: só para o ato amoroso é que se retorna à dupla sexualidade. Somente os homossexuais não se consideram inteiramente satisfeitos com a sua situação, mas, como são assumidos, aliás com direitos formalmente reconhecidos pelas

autoridades universitárias e por quase todos os alunos, imagine-se como decorrem atualmente as coisas na universidade.

Os estudantes acreditam ser os beneficiários do progresso e têm um certo menosprezo, ainda que benigno, pelos pais, sobretudo pelas pobres mães, que não tiveram experiência sexual nem profissão para levar a sério, como o pai. Experiência sexual superior sempre foi uma das vantagens palpáveis que pais e professores tinham sobre os jovens, ávidos de penetrar nos mistérios da vida. Não é mais o caso, nem os estudantes acham que seja. Sorriem discretamente se os professores tentam chocá-los ou falar explicitamente dos fatos da vida. Freud e D. H. Lawrence são velharias. É melhor não tentar.

Menos ainda esperam aprender algo sobre a sua situação na literatura antiga, que desde o Jardim do Éden tornou o acasalamento um problema sombrio e complicado. Pensando bem, não fazia idéia do que se tratava. Muitos pensam que os irmãos e as irmãs mais velhos descobriram o sexo na década de 60, tal como o conhecemos hoje. Impressionou-me a reação de um grupo de jovens que, num curso sobre as *Confissões*, de Rousseau, ficaram espantados ao saber que ele tinha vivido, no século 18, com uma mulher com quem não era casado. Como foi que Rousseau teve a idéia?

Determinada geração é profundamente afetada por certa literatura, que perde o interesse para a geração seguinte porque seu tema central era efêmero, mas as grandes obras estão voltadas para os interesses permanentes do homem. Por exemplo, *Os Espectros*, de Ibsen, foi um livro que perdeu toda a sua força para os jovens quando a sífilis deixou de constituir uma ameaça. Aristóteles ensina que só se tem pena da situação dos outros se o mesmo caso puder afetar-nos. Mas, hoje em dia, as coisas que antigamente aconteciam com todas as pessoas, ao menos nas relações entre os sexos, já não ocorrem com os estudantes. E falta saber se haverá para eles uma literatura permanente, já que não lhes parece existirem problemas permanentes. Conforme eu disse mais atrás, esta é a primeira geração

plenamente histórica ou historicizada na teoria e na prática, mas o resultado não é o desenvolvimento de simpatias extremas pelo passado e pelo remoto, mas sim o interesse exclusivo por eles próprios. Anna Karenina e Madame Bovary eram adúlteras, mas já ninguém estranha isso. O mais provável é que o filho de Anna lhe fosse entregue, graças a um acordo amigável de divórcio com o marido Karenin. Nenhuma das românticas histórias de amor, com personagens masculinos e femininos altamente diferenciados, impregnadas de uma sensualidade difusa, sublimada, sempre insistindo no caráter sagrado dos laços matrimoniais, tem algo a dizer aos jovens da hora presente. Nem Romeu e Julieta, que têm de enfrentar a oposição dos pais, nem Otelo com seu ciúme, tampouco Miranda na sua inocência cuidadosamente guardada. Segundo me contou um seminarista, Santo Agostinho tinha obsessões sexuais. E nem se fale da Bíblia: a cada *não* nela contido corresponde hoje um *sim*. Com a possível exceção de Édipo, tudo sumiu em companhia do pudor.

Hoje, quando os jovens passam por dificuldades esmagadoras no que antigamente se chamava de relações sexuais, não as reportam a nenhuma ambigüidade na natureza sexual do homem. Os velhos é que estavam errados, pensando assim.

O Isolamento

Tem-se a impressão de que a civilização nos fez cumprir um círculo completo, devolvendo-nos ao estado de natureza que nos foi ensinado pelos primitivos mestres do pensamento moderno, mas agora não em termos retóricos e sim reais. Os primeiros a cogitar do estado de natureza propunham-no como hipótese. Livres de todos os laços convencionais com a religião, a pátria e a família, que efetivamente existiam, como é que os homens viveriam e reconstruiriam em liberdade esses laços?

Pois bem, o jovem de nossos dias, para exagerar um pouco,

começa mesmo tudo *de novo*, sem os dados ou imperativos que ainda ontem teria. A pátria pouco lhe pede e muito lhe dá, a religião é tema de libérrima opção e o mesmo acontece com os envolvimento sexuais — e isso é que representa novidade. Agora ele pode escolher, mas descobre que já não tem motivos suficientes para optar não por um vínculo, mas por um capricho. A reconstrução tornou-se impossível.

O estado de natureza deveria ter fim com um contrato que institui a sociedade a partir dos indivíduos. Um contrato exige não só um interesse comum entre as partes contratantes mas também uma autoridade que as obrigue a cumpri-lo. Na ausência do interesse comum, não há relações e, na ausência da autoridade, não pode haver confiança e sim desconfiança. No momento, sobre o estado de natureza relativo à amizade e ao amor, o que existe é dúvida quanto a ambos, o que desperta saudades dos perdidos fundamentos comuns, as chamadas raízes, sem meios para recuperá-las, como desperta timidez e desejo de autoproteção em associações que nem a natureza nem as convenções garantem. A sensação generalizada de que o amor e a amizade não têm fundamento, o que talvez seja o mais notável aspecto da atual sensação de falta de alicerces, levou os jovens a ceder à idéia muito mais vaga e mais pessoal de compromisso, essa opção no vácuo cuja causa reside apenas na vontade ou na pessoa. Querem assumir responsabilidades, que para eles dão sentido à vida, já que não bastam o amor e a natureza. É disso que falam, embora os persiga a consciência de que falar pouco vale e de que os compromissos são mais leves que o ar.

Nas origens da moderna doutrina dos direitos naturais, a liberdade e a igualdade eram princípios políticos destinados a emprestar justiça e eficácia às relações de governantes e governados, as quais, na ordem convencional, obedeciam a pretensos direitos de força, riqueza, tradição, idade e nascimento. As relações de rei e súdito, de amo e escravo, de senhor e vassalo, de patrício e plebeu, de rico e pobre revelaram-se obra

puramente humana e, portanto, a ninguém obrigam do ponto de vista moral, fora do consentimento das partes, que se tornou a única fonte de legitimidade política.

A sociedade civil tinha de ser reestruturada sobre o fundamento natural da humanidade comum da espécie, ocasião em que se veria que todas as relações dentro dela dependeriam igualmente do consentimento dos indivíduos. No entanto, as relações entre o homem e a mulher, o pai e o filho, são mais naturais e menos convencionais do que as relações entre governantes e governados, sobretudo como as entende a moderna doutrina dos direitos naturais. Não é possível concebê-las como simples relações contratuais, como resultado de atos de liberdade humana, já que assim perderiam o seu caráter e se dissolveriam. Pelo contrário, o que parece é que elas restringem essa liberdade, militando contra os livres arranjos do consentimento que dominam a ordem política. É difícil argumentar, porém, que a natureza regule e ao mesmo tempo não regule certas relações na sociedade civil. A radical transformação das relações entre homens e mulheres, bem como entre pais e filhos, foi a consequência inevitável do êxito da nova política de permissividade.

Seria o caso de dizer, com certo exagero, que os primeiros mestres do estado de natureza prestaram pouca atenção à teleologia natural do sexo, já que estavam primordialmente preocupados com a análise exaustiva das falsas aparências da teleologia nos atuais arranjos políticos. (Entendo por teleologia nada mais do que a observação evidente, cotidiana, do sentido de finalidade, que pode ser apenas ilusório, mas que normalmente orienta a vida humana, do gênero que todos vemos no processo de reprodução.) Hobbes e Locke voltaram a sua enorme capacidade intelectual para a exploração dos mitos da soberania que protegiam regimes corruptos e interesseiros, como sucede no conto de Menênio:

Certa vez, todos os membros do corpo humano se rebelaram contra o ventre, e assim o acusaram: somente ele permanecia no meio do corpo como se fora um golfo, vadio e inativo, sempre ocupado em absorver os alimentos, sem jamais carregar a parte que lhe cabia do labor comum, enquanto todos os outros órgãos se ocupavam em ver, ouvir, pensar, dirigir, andar, sentir e participavam mutuamente, cada um por sua parte, das exigências e desejos gerais de todo o corpo. O ventre respondeu...

(...) aos membros descontentes, às partes rebeldes que tinham inveja do que ele recebia, exatamente como vós recriminais nossos senadores pelo fato de não serem iguais a vós...

(...) “É verdade, meus amigos corporais, que recebo primeiro todo o alimento que é a causa de vossa vida e é coisa justa, visto que sou o depósito e o armazém do corpo inteiro; mas, se estais lembrados, eu o envio através dos rios de vosso sangue até a corte, o coração, até o trono da razão e, graças aos condutos sinuosos do corpo humano, os nervos mais fortes e as menores veias inferiores recebem de mim essa ração necessária que lhes permite viver. E embora todos ao mesmo tempo, meus bons amigos...” Assim fala o ventre, prestai bem atenção...

(...) Os senadores de Roma são esse bondoso ventre e vós sois os membros revoltosos. Examinai bem esses conselhos e suas medidas; digeri bem tudo no interesse da coisa pública, sereis obrigados a reconhecer que os benefícios gerais de que gozais procedem ou vêm de parte deles e de modo algum da parte de vós mesmos...*

(*) Shakespeare, *Coriolano*, ato I, cena I. Tradução de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. William Shakespeare (Obra Completa), Companhia José Aguilar Editora. Rio de Janeiro, 1969. (N. do E.)

Em vez desse conto “orgânico”, fizeram uma descrição racional da legitimidade, que transformou cada pessoa no juiz de seus melhores interesses e lhe deu o direito de escolher governantes que se obrigavam a protegê-lo, fugindo aos hábitos de pensar e de sentir que permitiam que os patrícios, a pretexto do bem comum, usassem a plebe para satisfação própria. Hobbes e Locke concediam à plebe o mesmo direito ao egoísmo. Os governados se acham subordinados pela natureza aos governantes na medida apenas em que estes cuidem do bem daqueles. Ambos podem estabelecer deliberadamente um pacto, segundo o qual os interesses de cada qual sejam protegidos, mas jamais se confundirão na consecução da suprema finalidade, como os órgãos do corpo de Menênio. A política orgânica não existe; há somente indivíduos, que se reúnem e se separam voluntariamente, sem se ferir.

Para Hobbes e Locke, a ordem política constituir-se-ia por indivíduos, mas as unidades subpolíticas não seriam em grande medida atingidas. Contavam com a família como elemento intermediário entre o indivíduo e o Estado, em parte para substituir o que se perdia com a veemente adesão à política. O amor intuitivo e seguro à propriedade, à esposa e aos filhos é mais capaz de contrabalançar com eficácia o egoísmo puramente físico do que o distante e abstrato amor à pátria. Além do mais, a preocupação com a segurança da família oferece poderoso motivo para a lealdade ao Estado, que a protege. A nação, como uma comunidade de famílias, é uma fórmula que até recentemente dava certo nos Estados Unidos, mas é altamente duvidoso que seja viável a longo prazo, já que nela coexistem duas proposições contrárias.

Como os pensadores políticos sempre ensinaram, aquele que tem autoridade no regime político acaba por informar seus componentes. Pela concepção do contrato social, a natureza não tem nada a ver com relações e hierarquias e, pela concepção anterior, que faz parte da antiga filosofia política, a natureza é determinante. As relações entre homens e mulheres, pais

e filhos, são determinadas por um impulso natural ou são produto de escolha e consenso?

Na *Política*, de Aristóteles, as relações familiares subpolíticas ou pré-políticas apontam para a necessidade do poder político que as aperfeiçoa, ao passo que na escola do estado de natureza o poder político deriva inteiramente da necessidade que os indivíduos têm de proteção, superando por completo as relações sociais deles. E nós tratamos com protagonistas políticos, ou com homens e mulheres. Na primeira hipótese, as pessoas têm a liberdade de estabelecer com os outros as relações que mais lhe agradem e, na segunda, uma estrutura preexistente, anterior a qualquer opção, determina em larga medida as relações entre homens e mulheres.

Três imagens claras de forma de governo aclaram a matéria. A primeira é a nau do Estado, a qual significa uma coisa se ficar para sempre no mar e outra muito diferente se estiver singrando para um porto, desembarcando os passageiros cada qual para o seu caminho. O que eles pensam a respeito uns dos outros e respectivas relações a bordo difere muito nos dois casos. O primeiro representa a cidade antiga, o segundo o Estado moderno. As outras duas imagens são a do rebanho e a da colméia, que se opõem. O rebanho talvez requeira um pastor, mas cada animal pasta por si mesmo e se afasta dos outros se quiser. Já na colméia temos as abelhas operárias, os zangões e uma rainha; temos, enfim, uma divisão do trabalho e um produto para o qual todos trabalham em comum, sendo a separação da colméia o equivalente à extinção.

Conclusão: o rebanho é moderno, a colméia é antiga. Claro está que nenhuma das imagens descreve com precisão a sociedade humana, já que os homens não são átomos nem partes de um todo. Justamente por isso, contudo, nos utilizamos dessas imagens, uma vez que os animais não discutem nem deliberam sobre tais questões. O homem é problemático. Nas comunidades mais fechadas, ao menos desde a época de Odisseu, há uma coisa no homem que o leva a perceber e a sentir que

seu desenvolvimento é tolhido por ser apenas uma parte de um conjunto e não um conjunto em si, ao passo que nas situações mais livres e independentes os homens sentem a aspiração de fidelidades incondicionais. A tensão entre liberdade e fidelidade e as tentativas de conseguir a impossível união das duas constituem a eterna condição humana. Nos atuais sistemas políticos, porém, onde os direitos precedem os deveres, a liberdade tem em definitivo a primazia sobre a comunidade, a família e até a natureza.

É inevitável que o espírito de semelhante opção penetre em todos os domínios da existência. A problemática humana é bem ilustrada pela paixão sexual e pelos sentimentos que a acompanham. O sexo ou é encarado como um prazer do qual homens e mulheres podem fazer o que lhes dá na vontade, sendo matéria de liberdade individual seguir ou rejeitar suas consequências, as formas que assumir, a importância ou desimportância que tiver na vida. Intrinsecamente, ao menos de acordo com pensadores como Hobbes e Locke, ele teria de dar precedência à necessidade natural objetiva, aos imperativos do amor-próprio e da autopreservação. Ora, o sexo pode constituir de imediato uma lei total da vida, à qual se subordina a autopreservação e na qual o amor, o casamento e a criação de filhos são os mais importantes. Não pode ser as duas coisas. E salta à vista o rumo que estamos seguindo.

Agora, não é perfeitamente correto dizer que a espécie humana em geral está em condições de tratar o sexo como questão de livre-arbítrio, que de início não nos obriga a outras questões. Num mundo em que a base natural da diferenciação sexual se esfrangalhou, a escolha, o arbítrio, é fácil para os homens, mas bem menos para as mulheres. Seja no antigo estado de natureza, seja no atual, o homem pode sair de um encontro amoroso e nunca mais se lembrar dele. A mulher, contudo, pode ter um filho e até mesmo desejar tê-lo, como vai ficando cada vez mais claro. O sexo não representa portanto a mesma coisa para ele e para ela. Esse é o chamado drama

da mulher. Os tempos modernos prometiam igualdade para todos os seres humanos, e as mulheres levaram a promessa a sério, rebelando-se contra a velha ordem. Com o sucesso delas, os homens também se libertaram das velhas repressões — e as mulheres, liberadas e seguindo carreiras iguais, ainda sentem vontade de ter filhos, ainda que não lhes assista base para reclamar que os homens partilhem dessa vontade e assumam a responsabilidade pelas crianças. A natureza, como vemos, pesa mais para elas. Na velha ordem, estavam subordinadas ao homem e dependiam dele, na ordem atual estão isoladas, sentindo falta do homem, mas não podem contar com sua ajuda e se sentem embaraçadas no livre desenvolvimento de sua personalidade. A promessa dos tempos modernos não se realizou para elas.

A desintegração do fundo natural das relações familiares não foi, em larga medida, antecipada e preparada pelos primeiros pensadores modernos, embora tenham sugerido uma certa reforma da família, refletindo um movimento contrário à sujeição aos deveres e favorável aos elementos que se entendia decorrerem da livre expressão do sentimento pessoal. Para Locke, a autoridade paterna traduz-se em autoridade dos pais, não se aceitando o direito natural ou divino de um pai a mandar em caráter permanente, e sim o do pai e da mãe a cuidar dos filhos enquanto precisarem de quem cuide deles, por amor da liberdade das crianças — o que elas saberão reconhecer, atingida a maioridade, ter sido para seu próprio bem. Nada resta da reverência para com o pai como símbolo do divino sobre a Terra, o representante inquestionável da autoridade. Pelo contrário, filhos e filhas reconhecerão que se beneficiaram com o carinho dos pais, que os prepararam para a liberdade de que gozam, e ficarão gratos, mas não têm qualquer dever de reciprocidade, a não ser na medida em que pretendam deixar um modelo razoável de conduta para com eles de seus próprios filhos. Se quiserem, obedecerão ao pai para herdar os bens dele, se os possui, dos quais pode aliás dispor à vontade. Do ponto

de vista dos filhos, a família conserva a validade com base nos princípios modernos e Locke prepara o caminho para a família moderna, tocantemente descrita por Tocqueville em *A Democracia na América*.

Até aqui, tudo bem. Os filhos estão conformados com a família. Mas, se bem me parece, o problema está no motivo que leva os pais a cuidar deles. Os filhos podem dizer-lhes: “Vocês são fortes e nós somos fracos, por isso é que nos devem ajudar. Vocês são ricos e nós somos pobres. Gastem seu dinheiro conosco. Vocês sabem das coisas e nós não: ensinem a gente”. Mas, por que irão o pai e a mãe fazer tantos sacrifícios, sem qualquer recompensa? Talvez o cuidar dos filhos seja um dever e a vida familiar reserve grandes alegrias, mas nada disso oferece uma razão concludente quando estão em jogo os direitos e a autonomia individual. O certo é que os filhos têm uma necessidade incondicional de ajuda dos pais e a recebem, mas o mesmo não pode ser dito dos pais.

A crer em Locke, o que a situação presente parece confirmar, as mulheres sentem um afeto instintivo pelos filhos, o qual não se pode classificar como interesse próprio ou cálculo, sendo a afeição entre mãe e filho, talvez, o único vínculo social inegável. Nem sempre o afeto é verdadeiro e sob certo esforço pode não existir, mas sempre constitui uma força, como estamos vendo hoje. Mas que dizer do pai? Pode ser que ele ame imaginando sua própria eternidade através das gerações que dele descendem, mas é apenas imaginação, suscetível de ser minimizada por outras preocupações e outros cálculos, bem como pela perda de fé na continuação de seu nome por muito tempo no sistema democrático, em que tudo muda. Por isso, considerava-se necessário que a mulher arranjasse e prendesse o homem com seus encantos e artifícios, caso contrário nada o induziria, por natureza, a abrir mão da liberdade pelos pesados deveres de chefe de família. As mulheres, contudo, não mais desejam desempenhar esse papel que, com muita justiça, julgam iníquo segundo os princípios que nos governam.

Esboroou portanto o cimento que mantinha a família unida: já não são os filhos que partem, mas os pais que os abandonam. Elas já não querem assumir compromissos incondicionais e perpétuos em bases desiguais e, seja lá o que esperam, nada pode contribuir para que os homens, na sua maioria, dividam em termos iguais as responsabilidades da paternidade. A elevada percentagem de divórcios não passa do sintoma mais alarmante da desintegração.

Nenhuma destas conseqüências advém da década de 60, do apelo à vaidade masculina feito pela publicidade na década de 50 ou de qualquer outro acontecimento superficial do tipo pop-cultura. Há mais de duzentos anos, já Rousseau via com alarme as sementes da desintegração da família na sociedade liberal, dedicando muito do seu gênio à tentativa de corrigir o problema. A seu ver, a conexão crítica entre o homem e a mulher estava sendo rompida pelo individualismo e, por isso, concentrou esforços teóricos e práticos para estimular neles o amor romântico. Refez a imagem da natureza, a qual se tornara um palimpsesto de tão raspada pela crítica moderna, convencendo ambos os sexos a admirar sua classificação teleológica e principalmente seu caráter complementar, que põe em movimento a máquina da vida, cada qual diferente e indispensável ao outro, desde as profundezas do corpo até as alturas da alma.

Rousseau inspirou toda uma escola de ficção e de poesia que sobreviveu com exaltação por mais de um século, ao mesmo tempo que os Bentham e os Mill se esforçavam para homogeneizar os sexos. Foi uma missão rica de significado, pois a comunhão humana estava em risco. No fundo, ele queria persuadir as mulheres a aceitar com liberdade o que as distingue dos homens, assumindo então o fardo de um contrato positivo com a família, em oposição a um contrato negativo, individual e protetor com o Estado. Tocqueville assimilou o tema e explicou a diferença absoluta entre funções e os modos de ser do marido e da esposa na família norte-americana, atri-

buindo o êxito do regime democrático às mulheres, que livremente escolhiam seu destino. Estabelecia aliás um contraste com a desordem, ou melhor, com o caos da Europa, que atribuía à incompreensão ou à má aplicação do princípio da igualdade, que não passa de uma abstração se não estiver imbuído dos imperativos da natureza.

Todo esse esforço falhou e hoje enfurece as mulheres, como uma tentativa de arrancar-lhe direitos garantidos a todos os seres humanos, quando não as deixa indiferentes, como algo irrelevante numa época em que fazem exatamente as mesmas coisas que os homens e enfrentam as mesmas dificuldades para garantir a independência. Rousseau, Tocqueville e todos os outros só possuem atualmente importância histórica e, na melhor das hipóteses, servem para nos oferecer uma alternativa séria para a análise de nossa situação. O amor romântico é hoje tão estranho aos norte-americanos como os cavaleiros andantes, não se esperando que um rapaz corteje uma moça como não se espera que envergue armadura, não só porque é impróprio, mas porque seria ofensivo para as moças.

Conforme a exclamação de um aluno meu, com a aprovação dos colegas: “Que espera que eu faça? Tocar guitarra à janela de uma garota”? Era um absurdo total para ele.

Mas, como se veria, os pais deste rapaz eram divorciados, motivo pelo qual ele manifestava seu desgosto com incoerente veemência, cumprindo o rito da atualidade pela posse de raízes. Rousseau nos ajuda neste passo, ao expor decididamente a força desse rito, tendo em mente que a discussão das raízes é uma evasão. No *Emílio*, romance pedagógico, há uma passagem que sempre me acode ao olhar para os meus alunos, no contexto dos entendimentos do mestre com os pais do pupilo cuja educação plena ele vai assumir e na falta de qualquer relação orgânica entre maridos e esposas, entre pais e filhos, depois de terem passado pelo solvente da teoria e da prática modernas:

Gostaria que o pupilo e o diretor se considerassem tão inseparáveis como se a sorte de cada um fosse para eles, sempre, um objetivo comum. Logo que imaginam a sua separação, logo que prevêm o momento que os vai tornar estranhos um ao outro, já são estranhos. Cada qual cria seu pequeno sistema em separado e, pensando no tempo em que já não estarão juntos, só de modo relutante permanecem perto um do outro.

(*Emílio*, p. 53, ed. Bloom, Basic Books, 1979.)

Aí está. Todos têm “seu pequeno sistema em separado”: a melhor descrição que eu encontro para o estado de espírito dos estudantes é a psicologia da separação.

A possibilidade da separação já constitui o fato da separação, na medida em que as pessoas, hoje em dia, têm de planejar que são uma totalidade auto-suficiente, sem poderem correr o risco da interdependência. A imaginação obriga todo mundo a encarar o dia da separação, para estudar como proceder, de modo que as energias que deveriam ser empregadas em projetos comuns são gastas na preparação para a independência. Aquilo que, em caso de uma união, seria uma pedra fundamental, torna-se um obstáculo no caminho para a cisão. Os objetivos de quem vive em comum, natural e necessariamente, hão de ser o bem comum, aceitando-se as peculiaridades de cada qual. Não existe entretanto bem comum para quem vai separar-se. Havendo uma opção, o caráter do relacionamento já se altera — e quanto mais separação houver, mais haverá. A morte do pai, da mãe, de um filho, do marido, da esposa ou de um amigo é sempre uma possibilidade, mas a separação é uma coisa muito diferente, já que representa uma repulsa proposital à exigência de reciprocidade na afeição, que é o núcleo dessas relações. Podemos continuar vivos e em relação com os mortos que amávamos, mas não podemos continuar relacionados a uma pessoa viva e amada que já não ama nem quer ser amada. Esta mudança constante nas areias de

nosso deserto — separação de lugares, pessoas, crenças — produz o estado psíquico de natureza em que predominam a reserva e a timidez. Somos solitários sociais.

O Divórcio

O sintoma mais aparente de nosso crescente isolamento, que por sua vez o agrava, é o divórcio. Exerce profunda influência nas universidades, já que o número de estudantes filhos de pais divorciados aumenta cada vez mais, o que não só os afeta a eles mas também aos colegas e à atmosfera em geral. Nos Estados Unidos, o divórcio constitui a indicação mais palpável de que as pessoas não existem para viver juntas e que, embora queiram e precisem criar uma vontade geral a partir das vontades particulares, estas não fazem senão reimpor-se. Sente-se um esforço, cada vez mais desesperado, no sentido de juntar de novo os cacos. Mas é como procurar a quadratura do círculo, pois todos se amam em primeiro lugar e querem que os outros os amem mais do que a si mesmos. É isso principalmente que os filhos reclamam e que os pais começam a não aceitar. Na falta de um bem comum ou de um objetivo comum, conforme diz Rousseau, a desintegração da sociedade em vontades particulares é inevitável. Neste caso, o egoísmo não corresponde a um vício moral ou a um pecado, mas sim a uma necessidade natural. A “minha geração” e o “narcisismo” são meras descrições e não causas. Não se pode acusar o selvagem solitário em estado de natureza por pensar antes de tudo em si mesmo, como não se pode culpar alguém que vive num mundo onde o primado do eu é por demais evidente nas instituições de base, onde o egoísmo original do estado de natureza perdura, onde a preocupação com o bem comum é hipócrita e onde a moralidade se afigura estar francamente do lado do egoísmo. Ou — por outras palavras — a preocupação com o autodesenvolvimento, a auto-expressão ou o crescimento, que

brotava em resultado da fé e do otimismo em uma harmonia preestabelecida entre essa preocupação e a sociedade ou comunidade, vem demonstrando ser cada vez mais inimiga da dita comunidade. A condicional afeição de um jovem aos pais divorciados é a mera recíproca do que para ele é a afeição condicional que eles lhe têm, diferindo completamente do clássico problema da dedicação à família e a outras instituições que eram claramente devotadas a seus membros. Antigamente, a separação era por vezes necessária, mas sempre problemática, do ponto de vista moral. Atualmente é normal, residindo aí outro motivo por que a literatura clássica é estranha a tantos jovens, pois ela trata em larga medida da libertação de teses reais — como a família, a religião ou a pátria —, ao passo que hoje em dia o movimento se dirige em direção oposta: a busca de teses próprias dotadas de validade.

Pode-se repetir aos filhos que os pais têm o direito de viver a sua vida, que lhes darão tempo em qualidade e não em quantidade, que os amam de verdade mesmo após o divórcio, mas não acreditam. Pensam ter direito a uma atenção total, acham que os pais devem viver para eles.

A separação voluntária dos pais parece-lhes pior do que a morte deles, justamente por ser voluntária. O capricho das vontades, a falta de orientação para o bem comum, a certeza de que poderiam ser diferentes, mas não são — eis aí a origem da guerra de todos contra todos. As crianças aprendem a re-crear a escravização à vontade dos outros e ao mesmo tempo sentem a necessidade de dominar essa vontade no contexto da família, o único lugar onde se pressupunha que aprendessem o inverso. Por isso há tantas famílias infelizes. Mas não tem importância: o importante é a lição transmitida pela família sobre a existência do único vínculo inquebrável, para o bem ou para o mal, entre seres humanos.

A ruptura desse vínculo é com certeza o problema social mais urgente dos Estados Unidos, embora ninguém se disponha a intervir nele. A vaga parece irresistível. De entre os vários tó-

picos da agenda daqueles interessados em promover a regeneração moral do país, jamais encontrei o casamento e o divórcio. A última vez que alguém mexeu no assunto foi quando Jimmy Carter insistiu com os funcionários públicos federais que viviam juntos para que se casassem. Em contraposição, o primeiro presidente conservador eleito em meio século é divorciado e sua secretária de Saúde e Serviços Humanos, cargo ligado mais de perto aos problemas da família, declarou que se confortara com o exemplo dele por ocasião de seu rumoroso divórcio.

O professor universitário de ciências humanas nada pode fazer em face de certas desvantagens particulares, leves deformações da mentalidade nos alunos, em número cada vez maior, cujos pais são divorciados. Não tenho a menor dúvida de que o aproveitamento deles é igual ao dos outros em todas as matérias especializadas, mas penso que não se acham tão abertos ao estudo da filosofia e da literatura a sério, como outros alunos são. Suponho que é porque têm menos interesse em meditar no sentido de sua vida ou porque receiam abalar suas opiniões estabelecidas. Para que vivam com o caos de sua própria experiência, tendem a criar estruturas rígidas sobre o que é certo e errado e como deveriam levar a vida. Estão cheios de trivialidades desesperadas sobre autodeterminação, respeito aos direitos e decisões dos outros, a obrigação de materializar os próprios valores e compromissos etc. Tudo não passa de leve camada de verniz sobre oceanos de raiva, dúvida e medo.

Em geral, os jovens conseguem desfazer-se de hábitos por uma idéia excitante, já que têm pouco a perder. Não se trata de filosofia, pois eles não fazem idéia da extensão do que está em jogo, mas, neste período da vida, são capazes de passar por experiências inconventionais, adquirindo convicções mais profundas e aprendendo coisas válidas para a vida inteira. No entanto, nos filhos de pais divorciados costuma estar ausente essa ousadia intelectual, já que lhes falta a natural confiança da juventude no futuro. O medo do isolamento e da afeição

representa uma sombra sobre as perspectivas deles. O entusiasmo morreu em boa parte, substituído por autoproteção. Da mesma forma, está algo prejudicada a confiança aberta na amizade, como exploração do bem. Muitos hão de fazer de sua confusão no cosmos tema de reflexão e estudo. Mas é uma saída perigosa e dá pena vê-los assim. Na realidade, são vítimas.

Um fator adicional no estado de espírito desses jovens é o fato de receberem tratamento psicológico. Psicólogos pagos pelos pais para que tudo decorra o mais indolor possível para eles, como parte de um divórcio perfeito, instruíram-nos sobre o que devem sentir e pensar a respeito de si mesmos. Se jamais houve um conflito de interesses, aí está. O divórcio rende um bom dinheiro para os psicólogos, já que os divorciados ficam ansiosos para pôr fim à corrida armamentista ou para salvar “a civilização como nós a conhecemos”. Ora, os psicólogos oferecem boa parte da ideologia justificativa do divórcio — por exemplo, que é pior para as crianças permanecerem em casa em que há tensão, motivando assim os que pretendem escapar — os pais — a criar o ambiente mais desagradável possível. Esses profissionais são inimigos jurados da culpa, adotando uma linguagem artificial para os sentimentos artificiais que incutem nas crianças, os quais, infelizmente, não lhes permitem o domínio seguro de coisa alguma. Evidentemente, nem todos os psicólogos que lidam com tais problemas se limitam a fazer o frete dos pais, mas a realidade do mercado e a falta de criatividade não deixam de influenciar essa terapia. Afinal, pode-se escolher um psicólogo como certos católicos costumavam escolher um confessor.

Quando esses estudantes chegam à universidade, vêm cambaleantes dos efeitos destrutivos da perda da fé e da ambígua fidelidade que o divórcio provocou, bem como ensurdecidos por mentiras autodefensivas e hipocrisias expressas numa terminologia pseudocientífica. Quando muito, a moderna psicologia tem um conhecimento questionável do espírito humano. Nela não há lugar para a superioridade natural da vida filosó-

fica nem para o significado da educação. Conseqüentemente, as crianças impregnadas de semelhante psicologia vivem num infra-subsolo e têm de fazer muita força para chegar até a caverna, ou mundo do senso comum, que é o começo apropriado para que alcancem a sabedoria. Não têm confiança no que sentem e vêem e a ideologia que lhes incutiram não proporciona uma razão, mas uma racionalização para a sua timidez.

Esses estudantes são o símbolo dos problemas político-intelectuais do nosso tempo. Representam, em forma extrema, o turbilhão espiritual posto em movimento pela perda de contato com outros seres humanos e com a ordem natural das coisas. Mas todos os alunos são afetados, na prática do dia-a-dia, inconscientes de que sua situação é peculiar, uma vez que a educação não lhes oferece perspectivas.

O Amor

O melhor ponto de entrada no especialíssimo mundo habitado pelos estudantes de nossos dias é o fato espantoso de eles não costumarem dizer, no que antigamente se chamava casos de amor, “Eu te amo”, “Sempre te amarei”. Um deles me contou que fala, claro, “Eu te amo” para as amiguinhas, “quando estamos rompendo”. É dessa forma limpa e fácil que eles rompem, sem danos nem defeitos. Entende-se que isso é moralidade, respeito pela liberdade dos outros.

Pode ser que não façam declarações de amor por honestidade. Não sentem amor, estão tão acostumados ao sexo que o confundem com o amor, muito preocupados com seu próprio destino para se deixarem sacrificar pela loucura altruísta do amor, o último dos autênticos fanatismos. Depois, temos a aversão à fatal bagagem histórica do amor: o papel dos sexos, as mulheres convertidas em coisa possuída, em objetos, sem respeito pela sua autodeterminação. Os jovens de hoje temem assumir compromissos e o caso é que o amor é compro-

misso — e muito mais. Compromisso é palavra inventada em nossa abstrata modernidade para traduzir a ausência de motivos reais para a dedicação moral. O compromisso é gratuito, imotivado, já que as verdadeiras paixões são todas baixas e egoístas. Alguém pode ser sexualmente atraído, mas isso, pelo que hoje se pensa, não oferece motivo suficiente para que sintam um interesse verdadeiro e duradouro por outrem. Os jovens, e não só eles, vêm estudando e praticando um Eros deformado, já incapaz de levantar vôo e desprovido do anseio da eternidade, bem como da intuição da nossa relação ao ser. São kantianos práticos: tudo que estiver maculado de luxúria ou de prazer não pode ser moral. Mas não descobriram a pura moralidade, que continua a ser uma categoria vazia utilizada para desacreditar todas as inclinações substanciais que um dia foram moralizantes. A demasiada ênfase na autenticidade tornou impossível confiar nos próprios instintos e a demasiada seriedade a respeito do sexo tornou impossível levar o sexo a sério. Rapazes e moças desconfiam demasiadamente do erotismo para que dele façam o indicador de um rumo de vida.

Quando se dá um casamento, o normal é que não resulte da decisão, da vontade consciente de assumir as respectivas responsabilidades. O casal já vivia junto há bastante tempo e, por um processo quase imperceptível, descobriram-se casados, tanto por conveniência como por paixão, tanto negativa como positivamente (na verdade, sem que esperem fazer muito melhor, pois olham à sua volta e vêem a precariedade de todos os arranjos).

Em parte, a incapacidade para assumir compromissos sexuais resulta de uma ideologia dos sentimentos. Os jovens sempre me falam racionalmente sobre o ciúme, a possessividade e seus sonhos para o futuro. Sonhos para o futuro com um companheiro ou companheira não têm, pois isso seria impor um sistema rígido e autoritário ao futuro, o qual tem de emergir de modo espontâneo. Ou seja, não prevêm futuro algum ou então o futuro que imaginariam com naturalidade lhes es-

tá proibido pela religião atual como sexista. Da mesma forma, por que motivo haveria alguém de sentir ciúme se o companheiro ou a companheira mantém relações sexuais com outra pessoa? Quem é sério, hoje em dia, não força os sentimentos dos outros. O mesmo se diga da possessividade.

Quando escuto coisas assim, todas tão sensatas e concordes com uma sociedade liberal, penso estar diante de robôs. Semelhante ideologia só funciona para gente que jamais experimentou sentimentos, que jamais amou, que se abstraiu da trama da vida. São prodígios da razão que jamais terão de recear o destino de Otelo. Matar por amor! Que quer dizer isso? Talvez a apatia deles represente uma supressão dos sentimentos, o medo de ser ferido, mas também pode ser aquilo que é. Talvez o gênero humano, uma vez digerida a incompatibilidade dos fins, tenha desenvolvido outra espécie de alma. Nenhuma das possibilidades sexuais que os estudantes realizam me era desconhecida. Mas, neles, a falta de paixão, de esperança, de desespero, do sentido da igualdade entre o amor e a morte é para mim incompreensível. Ao ver um casal de jovens que viveram em comum durante todo o curso da faculdade se despedir com um aperto de mão e ir cuidar da vida, fico chocado.

Já não se marcam encontros, esse esqueleto petrificado do namoro. Os estudantes vivem em rebanhos ou bandos, sem outra diferenciação que os rebanhos têm quando não estão no cio. É claro que os seres humanos podem ter relações sexuais a todo momento. Hoje em dia, porém, não resta nenhuma das convenções inventadas pela civilização para substituir o cio, para orientar o acasalamento e talvez para encaminhá-lo. Ninguém sabe bem quem deve tomar a iniciativa, se haverá quem corteje e quem seja cortejado, o que significa tudo aquilo. Há que improvisar, já que os papéis desapareceram, e o homem paga caro por avaliar mal a atitude da mulher. Cumpre-se o ato, o qual porém não separa o casal da manada, à qual os dois voltam imediatamente como eram antes, indiferenciados.

Para os homens se tornou mais fácil obter satisfação e mui-

tos deles têm a vantagem de ser cortejados, desobrigados de todos os esforços e de todas as atenções que dantes eram coisa obrigatória. A familiaridade é fácil, mas algumas vantagens dos homens são eliminadas pelo nervosismo acerca do seu desempenho sexual. Antigamente, o homem imaginava estar fazendo a felicidade da mulher e esperava ser admirado por isso. Mas essa era uma época em que a mulher não podia compará-lo com outro, o que é assustador. De resto, certos aspectos da biologia inegavelmente masculina tornam-lhe por vezes difícil o desempenho e a vontade de exprimir o desejo.

Em compensação, as mulheres estão felizes com a liberdade e a capacidade de traçar caminhos independentes, mas é costume acharem que estão sendo usadas, que a longo prazo precisarão mais dos homens do que eles delas e que não devem esperar muito do fraco homem do nosso tempo. Desprezam aquilo que os homens outrora pensavam que as mulheres tinham a oferecer (em parte, é por isso que elas dão com tanta liberdade), mas as obceca, pelo contrário, a dúvida de saber se os homens estão bem impressionados com o que elas estão agora oferecendo. A desconfiança permeia o comércio aparentemente fácil entre os sexos. Os rompimentos são em quantidade tremenda, o que sempre é desagradável, mas não arrasador. A época de exames é a mais propícia à separação de estudantes. Vivem sob grande pressão e muito sobrecarregados para suportar os problemas de uma ligação amorosa.

“Ligações” e não casos de amor. O amor implica algo de maravilhoso, excitante, positivo e firmemente assente na paixão. Já a ligação é incolor, amorfa, sugerindo um projeto sem conteúdo, experimental. A ligação tem de ser cultivada, o amor age por si. Nela surgem primeiro as dificuldades e se procura uma base comum. O amor oferta ilusões de perfeição à imaginação e esquece todas as fendas naturais no relacionamento humano. As ligações provocam papos incessantes e ansiosos, do gênero que nos cansamos de ouvir nos dormitórios e nos restaurantes freqüentados por jovens “envolvidos” um com o

outro, tão bem captados nos filmes de Woody Allen. Em determinada cena, um casal, que acabava de dormir junto pela primeira vez, afirmava com todo o vazio da dúvida: “Vamos ter uma *ligação*”. Era uma noção típica da Universidade de Chicago na década de 50, do livro *A Multidão Solitária*, de David Riesman. O único equívoco estava em estimular a idéia de que, ao voltar-se mais para dentro, ao descer mais fundo do eu isolado, as pessoas ficarão menos solitárias. O problema, contudo, não reside em que as pessoas não sejam bastante autênticas, mas em que não tenham objetivo comum, bem comum, complementaridade natural. As personalidades não guardam relação com nada, motivo pelo qual têm dificuldades de “comunicação”. O gregarismo, como o de animais em rebanho, todos o admitem. Pastar lado a lado e se roçarem é geral, mas sente-se o desejo e a necessidade de algo mais, de operar a transição do rebanho para a colméia, onde a interligação existe realmente. Por isso se elogia muito a colméia — a comunidade, raízes, a família ampliada, mas ninguém quer transformar sua personalidade indeterminada em abelha operária, zangão ou rainha demasiadamente determinadas, submetendo-se à ordem hierárquica e à divisão do trabalho indispensáveis em todo e qualquer conjunto. Eis aí a razão porque falar sobre ligações é tempo perdido, pois o conteúdo delas se resume no rótulo “compromisso”. E também porque se fala tanto de “uniões”: dada a falta de conjugação espiritual, os seres humanos tentam renovar a confiança em infrutíferas analogias com mecanismos próprios dos irracionais. Mas isso não funciona, já que a união de homens e mulheres sempre tem um elemento de opção deliberada, que essa analogia nega. Basta comparar os incontáveis romances e filmes sobre a união de homens com a discussão de Aristóteles sobre a amizade na *Ética*. A amizade, tal como o fenômeno correlato do amor, já não está ao nosso alcance porque tanto uma coisa como a outra exigem noções da alma e da natureza que, por um conjunto de razões teóricas e políticas, nem podemos sequer considerar.

Confiar em ligações é ilusório, porque se baseia numa contradição interna. As relações entre os sexos sempre foram difíceis, como o demonstra a abundante literatura sobre choques entre homens e mulheres. Há com certeza fundamento legítimo para duvidar da sua conveniência mútua, em face do espectro das relações imagináveis e existentes entre ambos — desde o harém à *República* de Platão —, restando saber se a natureza agiu como madrastra ou se Deus, pensando melhor, atamancou a criação, como pensavam alguns românticos. Que o homem não foi feito para viver sozinho, muito bem, mas quem foi feito para viver com ele?

É por isso que homens e mulheres hesitavam antes de casar, julgando-se indispensável o namoro para descobrir se o casal era compatível e talvez para dar a ambos treinamento básico em compatibilidade. Ninguém queria amarrar-se para sempre a um cônjuge impossível. Não obstante, sabiam perfeitamente o que desejavam um do outro. A questão era se conseguiriam isso, mas agora o problema é muito mais o que se deseja. O homem tinha de ganhar a vida e proteger a mulher e os filhos; a mulher cuidava da economia doméstica, do marido e dos filhos. Muitas vezes as coisas não corriam bem para um ou para outro dos cônjuges, por incompetência ou preguiça no exercício das funções.

Por amor da ordem natural das coisas, as mulheres travestidas de Shakespeare, como Pórcia e Rosalinda, são obrigadas a mascarar-se de homens, uma vez que os homens de verdade são incapazes e devem ser corrigidos. Situações destas só ocorrem em comédias e, não existindo mulheres assim intrépidas, o caso degenera em tragédia. Mesmo vestindo roupas de homem, respeitam as convenções e, uma vez acertadas as coisas, voltam a ser mulheres e submetem-se aos homens, embora com a irônica e discreta consciência de que estão como que representando para manter uma ordem praticável.

O arranjo implícito no casamento, ainda que puramente convencional, ensinava aos casados o que esperar e o que se en-

tendia por satisfação. Muito simplesmente, a família era uma espécie de organismo político em miniatura, no qual a vontade do marido era a vontade do conjunto. A mulher podia influenciar a vontade do marido, que se pressupunha inspirada no amor da esposa e dos filhos.

Tudo isto se desintegrou e nada de concreto veio ocupar o seu lugar. Agora, todos receiam o pior. Em casa, reinam duas vontades iguais, sem princípio algum de mediação que as concilie nem tribunal de última instância. Mais, nenhuma vontade está certa de si mesma. É aqui que entra a “ordenação das prioridades”, principalmente para as mulheres, que ainda não decidiram o que vem em primeiro lugar, a carreira ou filhos. Não mais se criam pessoas para pensar que devem ver no casamento o primeiro objetivo, numa incerteza fortemente acentuada pelas estatísticas de divórcio, o que implica que transportar todos os nossos ovos psicológicos na cesta do casamento é um grave risco. Os objetivos e as vontades de homens e mulheres transformaram-se em linhas paralelas e só uma imaginação prodigiosa poderia esperar que se encontrassem.

A desarmonia dos fins últimos encontra expressão concreta na profissão da mulher, hoje idêntica à do homem. Em cada residência de gente instruída, com menos de 35 anos, há duas carreiras iguais, mas que não representam meios para a finalidade da família: são realizações pessoais. Neste país de nômades é bem provável que um dos cônjuges se veja obrigado ou tenha a oportunidade de conseguir emprego numa cidade diferente daquela em que trabalha o outro cônjuge. Que fazer? Permanecer juntos, com um deles sacrificando a carreira pelo outro, viajar diariamente ou separar-se. Nenhuma solução é satisfatória e, ainda mais, ninguém sabe o que vem depois. Que vale mais, o casamento ou a carreira? Esta mudou em termos qualitativos para a mulher nos últimos vinte anos e o conflito é agora inevitável. Em consequência, sofrem prejuízo o casamento e a carreira.

Há muito tempo que as mulheres da classe média, com o

estímulo do marido, já vêm trabalhando, na idéia de que lhes cabia o direito de aplicar a sua inteligência superior e não de fazer as vezes de empregada doméstica. Estava aí implícita a noção de que as profissões burguesas ofereciam realmente a possibilidade de realização do potencial humano, enquanto a família e, principalmente, o trabalho da mulher no lar pertenciam ao reino da necessidade, limitado e limitante. Homens sérios e de boa consciência acreditavam que deviam estimular o desenvolvimento da esposa. Com raras exceções, porém, ambos continuavam achando que a família era da responsabilidade da mulher e que, em caso de possível conflito, ela se subordinaria e abandonaria a carreira.

Mas não havia seriedade nisso e a mulher sabia. Por fim o arranjo ficou insustentável e logo se viu para que lado a balança se inclinaria. Concordou-se que dona de casa não era ocupação que realizasse a mulher intelectualmente e que ambos têm direitos iguais. Tornou-se incrível a noção de uma vida doméstica apropriada às mulheres. Por que razão elas não vão de encarar suas carreiras tão a sério como os homens encaram as deles e levá-los a encará-las com a mesma seriedade?

As mudanças econômicas suscitaram a necessidade do trabalho da mulher; a redução dos índices de mortalidade infantil queria dizer que as mulheres não tinham que engravidar tantas vezes nem dedicar tanto tempo ao parto e criação dos filhos, com o aumento de longevidade e a melhora das condições de saúde, assim como a alteração das relações dentro da família significava ser menos provável que elas se vissem constantemente ocupadas com os filhos e os netos. Aos 45 anos descobriam que não tinham nada para fazer, com mais 40 anos de marcar passo. Tinham perdido o tempo de faculdade e não estavam em condições de competir com os homens. Aquela que pretenda ser mulher ao velho estilo encontrará muitas dificuldades, mesmo que esteja disposta a enfrentar a hostilidade do meio. O feminismo é fortíssimo e alterou fortemente a situação do casamento, sem oferecer contudo novas alternativas.

A reação feminista, segundo a qual a justiça impõe a perfeita divisão de todas as responsabilidades domésticas, não constitui solução, mas apenas um arranjo, diminuindo a dedicação dos homens à profissão e a das mulheres à família, com o enriquecimento de ambas as partes pela diversidade e, usando o mesmo argumento, com a fragmentação da vida de cada um. A questão de saber quem acompanha o outro em caso de emprego em outra cidade está por resolver e, em todo caso, constitui um ponto sensível, uma fonte de desconfiança e de ressentimento e um foco potencial de guerra. Além do mais, o acordo não decide nada sobre os filhos. Quem vai sacrificar a carreira por eles? Antigamente, a mãe se dedicava a eles sem reservas, porque eram o que havia de mais importante na vida. A metade da atenção de dois equivale agora à plena atenção de um? Não se trata de uma fórmula para descuidar das crianças? Com tais arranjos, a família deixa de ser uma unidade e o casamento vira uma luta sem atrativos da qual é fácil escapar, especialmente no caso dos homens.

É uma história sórdida. É preciso destruir a alma do homem — seu caráter ambicioso, belicoso, protetor, possessivo — para libertar as mulheres da sua dominação. O machismo — essa polêmica definição da masculinidade ou do ardor, que formava o núcleo *natural* da paixão na alma dos homens para a psicologia dos antigos, a paixão do afeto e da lealdade — tornou-se o vilão, a fonte da controvérsia entre os sexos. Com o descrédito do machismo, considera-se positivo que os homens cuidem do lar, sejam sensíveis e até cozinhem, para que se adaptem à família reestruturada, aceitando os “elementos femininos” da sua natureza. Bandos à moda de Dustin Hoffman e de Meryl Streep invadem as escolas, a psicologia popular, a televisão e o cinema, o que torna respeitável a mutação. A tendência dos homens é para encarar esta reeducação com certo mau humor mas com aplicação, para evitar a vexatória etiqueta de machista e manter a paz com a esposa e as ami-

gas. Aliás, é de fato possível domesticar os homens, mas obrigá-los a “cuidar” do lar é idéia destinada ao fracasso.

Destinada ao fracasso porque na era do individualismo ninguém pode ser forçado a ter espírito público e muito menos por quem vem perdendo cada vez mais esse espírito. Ademais, “cuidar” é uma paixão ou uma virtude, não uma descrição. A virtude governa a paixão, como a moderação governa a luxúria ou a coragem governa o medo. Mas que paixão governa o cuidar? Poder-se-ia dizer a possessividade, mas a possessividade não é coisa que se governe no dia de hoje — tem de ser erradicada. O que se pretende é um antídoto para o egoísmo natural, mas pretensões não geram fatos, por mais que o exija o moralismo abstrato. A velha ordem moral, por mais imperfeita que fosse, ao menos encaminhava-se para as virtudes pela via das paixões. Se os homens se preocupavam consigo apenas, procurava-se alargar o âmbito dessa autopreocupação para incluir outras, em vez de obrigá-los a deixar de se preocuparem consigo. Tentar fazê-lo é tirânico e ao mesmo tempo ineficaz. Uma verdadeira ordem política ou social reclama que a alma seja como uma catedral gótica, com tensões e compulsões egoístas que ajudem a mantê-la de pé. O moralismo abstrato condena certos fechos de abóbada, trata de retirá-los e depois culpa a natureza das pedras e da estrutura quando desmorona. O malogro da agricultura no coletivismo socialista oferece disto belo exemplo, pois um motivo imaginário toma o lugar de um motivo real e, quando o imaginário falha em produzir o efeito real, quem não foi motivado por ele recebe as culpas e é perseguido. Nas questões familiares, quando se entendia que os homens eram fortemente motivados pela propriedade, a sabedoria antiga procurava ligar o interesse pela família a esse motivo: admitia-se e estimulava-se o homem a encarar a família como sua propriedade, de modo que ele cuidava da primeira como instintivamente cuidava da segunda. O conceito era eficaz, embora apresentasse desvantagens do ponto de vista da justiça. Quando a esposa e os filhos chegam

junto do marido e do pai, exclamando “Nós não somos sua propriedade, mas fins em nós mesmos e exigimos ser tratados como tal”, o observador anônimo fica impressionado. Mas a dificuldade surge quando a esposa e os filhos reclamam depois que o homem continue a cuidar deles como dantes, exatamente quando demonstram que estão cuidando de si mesmos. São contra a motivação imperfeita do pai e pedem que a substitua miraculosamente por outra pura, da qual querem se aproveitar para seus próprios fins. De modo quase inevitável, ele reduz a ambição de possuir bens, deixa de ser um pai e se converte de novo em mero homem, em vez de se transformar num deus providencial, como outros lhe pedem que seja.

O que há de intolerável na *República*, como o demonstra Platão, é a exigência feita aos homens para que abandonem a terra, o dinheiro, a esposa e os filhos por amor do bem público. A esperança está em ter uma cidade feliz constituída inteiramente por homens infelizes. Exigências semelhantes são feitas hoje, em uma época de moral relaxada e satisfação própria. Platão já ensinava que, por mais louvável que a justiça seja, não devemos esperar prodígios de virtude de pessoas comuns. É melhor uma cidade real maculada por motivações egoístas do que uma que não pode existir senão em palavras e que promove uma verdadeira tirania.

Não estou aqui argumentando a favor dos arranjos familiares antigos ou que deveríamos restabelecê-los. Insisto apenas em que não devemos obscurecer a visão a ponto de acreditar que haja alternativas praticáveis que os substituam, só porque necessitamos delas. O afeto especial das mães pelos filhos existiu e, em certa medida ainda existe, seja obra da natureza ou da criação, mas que os pais venham a ter exatamente o mesmo gênero de afeto é coisa bem menos evidente. Podemos insistir nisso, mas, se a natureza não coopera, todos os nossos esforços serão vãos. A biologia obriga as mulheres a tirar licenças-maternidade e a lei pode levar os homens a tirar licenças-paternidade, mas não consegue obrigá-los a ter os desejados

sentimentos. Só o mais fértil dos ideólogos não lograria ver a diferença entre os dois tipos de licença e o caráter fictício e algo ridículo do segundo tipo. A lei permitirá que os seios do homem sejam iguais aos da mulher, mas enchê-los de leite é que não consegue. O apego da mãe aos filhos há de ser substituído, ao menos em parte, por notas promissórias sobre o apego do pai. Serão resgatadas? Ou cada um de nós não constitui um pequeno sistema bancário psicológico em separado?

Da mesma forma, não podendo confiar nos homens, as mulheres foram obrigadas a procurar os meios da sua independência, o que por sua vez deu a eles um pretexto para se preocuparem menos com o bem-estar delas. A mulher dependente e fraca torna-se realmente vulnerável e fica à mercê dos homens, situação que a muitos deixa satisfeitos. No entanto, a receita prescrita agora para curar a irresponsabilidade deles vai fazê-los mais irresponsáveis. Por outro lado, a mulher independente tem muito menos motivos para atrair um homem que cuide dela e dos filhos. Dentro da mesma ordem de idéias, escutei pelo rádio uma mulher tenente-coronel explicando que o único obstáculo à plena igualdade no meio militar era a proteção masculina. Portanto, fora com ela!

No entanto, a proteção dos homens, com base no orgulho e no desejo de alcançar a glória, defendendo a honra e a vida de uma ruborizada mulher, era uma forma de afinidade e uma afirmação de egoísmo sublimado. Nos dias que correm, por que é que um homem iria arriscar a vida protegendo uma campeã de caratê que sabe perfeitamente que parte da anatomia masculina atingir em sua própria defesa? Onde está o sucedâneo para os tipos de afinidade ou correlação que vêm sendo desmantelados em nome da nova justiça?

Todas as reformas contribuíram para espanar os dentes das nossas engrenagens, as quais portanto já não rodam: giram à toa, lado a lado, incapazes de colocar em movimento a máquina social. É este exercício de futilidade que deve mere-

cer a análise dos jovens que pensam no futuro. As mulheres vivem felizes com o sucesso que fazem, as novas oportunidades, a agenda de compromissos, sua superioridade moral. Mas, por baixo de tudo, resta a consciência mais ou menos alerta de que ainda constituem seres duais por natureza, capazes de fazer a maior parte das coisas que os homens fazem e também desejosas de ter filhos. Poderiam ter outras expectativas, mas o que elas realmente querem é fazer carreira profissional, como um dever, cuidando ao mesmo tempo dos filhos, sozinhas. E é provável que aconteça o que elas esperam e planejam.

Os homens não têm nenhuma das atuais vantagens ideológicas das mulheres, mas podem decidir não participar sem grande esforço. Nas relações com o sexo oposto, pouco têm a dizer, pois, convencidos da injustiça da velha ordem, da qual foram responsáveis, e praticamente incapazes de alterar o rumo do carro da História, prestam ouvidos ao que se quer, procuram ajustar-se, mas estão prontos a escapar de um momento para outro. Aspiram pela ligação, mas a situação é muito confusa. Antecipam um imenso investimento de energia emocional que pode ou não terminar em bancarrota, no sacrifício da carreira profissional, sem a menor certeza quanto à recompensa que terão, além de um vago “estar juntos”. Neste meio tempo, desapareceu um dos mais fortes e velhos motivos para o casamento, já que hoje os homens têm a maior facilidade em apreciar o sexo, que antigamente só se gozava no casamento. É estranho, mas o mais batido e estúpido clichê que as mães e pais estampavam nas orelhas das filhas — “Ele não a respeitará nem se casará com você se você for apressada e lhe der aquilo que ele quer” — vem afinal a ser a análise mais válida e penetrante da atual situação. As mulheres podem dizer que não importa, querem homens com motivos corretos ou sem motivo algum, mas todo mundo sabe, e elas melhor ainda, que não estão sendo sinceras.

Eros

Tal é o quadro sexual no *campus*. O relativismo na teoria e a falta de afinidade na prática não permitem que os estudantes pensem e analisem seu futuro, paralisados dentro dos limites do *eu* presente e material. Lá vão resmungando voluntariamente o catecismo adotado, sucedâneo do pensamento, que lhes promete a salvação, mas a fé é pouca. Como me disse um aluno muito inteligente, “Todos nós estamos indo com obsessão ao poço, mas sempre subimos secos”. A retórica dos *gays* na cidade universitária confirma isso: depois de todas as reivindicações e queixas contra a ordem reinante — “Não façam discriminações contra nós, não coloquem um policial em cada dormitório, respeitem a nossa orientação” — voltam à conversa fiada do “estilo de vida”. Salta à vista que todas as relações se homogeneizaram na indeterminação.

O erotismo dos estudantes não convence. Não é a divina loucura que Sócrates elogiava, não é a instigante consciência da incomplementação e do esforço para vencê-la, não é a graça da natureza que faculta a um ser parcial recuperar a sua totalidade na posse de outrem, ou a um ser temporal aspirar à eternidade na perpetuação do sangue e à esperança de que todos os homens recordarão os seus atos, assim como também não é a contemplação do belo. O erotismo é um desconforto, mas um desconforto que em si promete alívio e afirma a excelência das coisas. Constitui a prova, subjetiva mas incontroversa, da afinidade do homem, por imperfeita que seja, pelos outros e pelo conjunto da natureza. Sua expressão característica é o assombro, fonte da poesia e da filosofia. Eros reclama ousadia de seus devotos e oferece boa razão para a ousadia: o anseio de completação é o anseio de educação e seu estudo é educação. O conhecimento que Sócrates tinha da ignorância é idêntico ao seu perfeito conhecimento do erotismo. O veemente desejo de conversar com ele, o qual se intensificou depois da sua morte e perdurou pelos séculos afora, demonstrava

que ele foi o mais necessitado e o mais possessivo dos amantes, o mais rico e o mais generoso dos amados. A vida sexual dos estudantes e o que refletem sobre ela aniquilam aquele desejo veemente, para eles incompreensível. O reducionismo roubou a Eros seus poderes divinatórios, mesmo porque os estudantes, não confiando nele, não têm a menor reverência por si mesmos. Quase não lhes resta um laço visível entre o que aprendem sobre a educação sexual e *O Banquete*, de Platão.

No entanto, somente de alturas tão perigosas é possível observar a situação da perspectiva adequada. O fato de a perspectiva já não ser digna de crédito dá a medida da crise. Se reconhecemos *Fedro* e *O Banquete* como obras que interpretam nossas experiências, podemos estar certos de que as tivemos em sua plenitude e que possuímos um mínimo de educação.

Rousseau, fundador das mais influentes lições reducionistas sobre Eros, dizia que *O Banquete* sempre foi o livro dos namorados. Mas ainda há namorados? Eis o nó do problema educacional.

Em todas as demais espécies, quando o animal atinge a puberdade, está definido o que será para sempre. Esse estágio é o fim evidente para o qual se dirigem todo o crescimento e o aprendizado. A atividade do animal é a reprodução, na qual vive até o declínio. Pois no homem a puberdade é apenas o começo. A parte mais desenvolvida e mais interessante do seu aprendizado, que é moral e intelectual, vem depois, estando incorporada no desejo erótico quando tratamos do homem civilizado. O gosto e portanto as opções dele se estabelecem durante essa “educação sentimental”, como se o aprendizado tivesse em vista sua sexualidade. De forma recíproca, boa parte da energia para tal aprendizado provém, evidentemente, de sua sexualidade. Ninguém considera adulto quem atingiu a puberdade. Todos sabemos no íntimo que é longo o caminho até a idade adulta, quando temos condições de nos governarmos e ser, verdadeiramente, pais e mães. Esse caminho representa

a parte séria da educação, na qual a sexualidade animal se transforma em sexualidade humana, em que o instinto cede lugar à distinção entre a verdade, o bem e o belo. A puberdade não faz o homem, como acontece com outros animais. Isso significa que a parte animal da sexualidade humana está entrelaçada da maneira mais complexa com os níveis superiores da espiritualidade, a qual deve inspirar o desejo, e que a parte mais delicada da educação é manter os dois em harmonia.

Não pretendo conhecer a fundo este mistério, mas o saber que não sei me mantém atento e afastado das atuais simplificações para os fenômenos deste aspecto da natureza que interrelaciona o que temos de superior e de inferior. Para mim, os alunos mais interessantes são aqueles que ainda não resolveram o problema sexual, que ainda são jovens e até parecem mais novos do que a idade que têm, acreditando terem ainda muita coisa a ver e muito que crescer, ainda ingênuos, interessados pelos mistérios em que ainda não foram totalmente iniciados. Alguns jovens de ambos os sexos já são homens e mulheres aos dezesseis anos, sem nada para aprender em questões eróticas. São adultos no sentido de que já não mudarão muito e poderão vir a ser competentes especialistas, mas de alma vazia. Para eles, o mundo é o mundo dos sentidos, sem os adornos da imaginação e sem ideais. O que a sabedoria sexual conspira para generalizar é essa alma vazia.

O sexo fácil dos adolescentes secciona a réstia dourada de luz que liga Eros à educação, além do que um Freud popularizado remata o caso, apondo o selo da ciência sobre uma interpretação não erótica do sexo. O jovem cujos anseios sexuais lhe inspiram os estudos de forma consciente ou inconsciente tem um tipo de experiência muito diferente daquele cujos motivos não se manifestam. Uma viagem a Florença ou a Atenas é uma coisa para o jovem que espera encontrar Beatriz na Ponte Santa Trinità, ou Sócrates no Ágora, e outra muito diferente para quem vai sem tal anseio premente. Este aqui é mero turista, o outro procura completar-se. Flaubert, mestre da an-

siedade no mundo moderno, manda a timorata Emma Bovary a um baile na propriedade rural de aristocratas decadentes, onde ela vê:

...à cabeceira da mesa, só entre tantos homens e mulheres, dobrado sobre si, o prato cheio e o guardanapo amarrado ao pescoço como uma criança, um velho comia, babando-se de molho de carne. Tinha os olhos injetados de sangue e usava pequeno rabicho amarrado com um laço preto. Era o padraço do marquês, o velho duque de Laverdière, antigo favorito do conde d'Artois no tempo das caçadas na casa de Vaudreuil do marquês de Confians, e que, como se sabia, tinha sido amante da rainha Maria Antonieta, entre o senhor de Coigny e o senhor de Lauzun. Levava uma vida inteira de devassidão, repleta de duelos, apostas no jogo, raptos de mulheres, devorando a fortuna e alarmando toda a família. Atrás da cadeira dele, um criado, gritando-lhe ao ouvido, indicava os pratos, para os quais ele apontava em voz balbuciante. E no entanto os olhos de Emma não se afastavam do velho, de boca aberta como quem encara algo de extraordinário e de augusto. Ele vivera na corte e dormira na cama de rainhas.

Outros viam apenas um velho repulsivo, mas Emma via o *ancien régime*. Era uma visão mais perfeita, pois o certo é que o *ancien régime* existiu, cheio de histórias de amor. O limitado presente de hoje não nos ensina isso, sem a veemência que nos deixa insatisfeitos. A veemência, a ansiedade, é o que mais falta aos estudantes, porque em nossas mãos as belas ruínas da tradição ficaram senis. Exige-se imaginação para restaurar-lhes a juventude, a beleza e a vitalidade, para depois sentir a sua inspiração.

O estudante que caçoava da idéia de tocar guitarra debaixo

da janela de uma garota jamais vai ler ou escrever poesia com ela no coração. O Eros defeituoso dele não consegue incutir-lhe a imagem do belo na alma.

Muitos estudantes costumavam chegar à universidade físicos e espiritualmente virgens, esperando perder aí a inocência. A sensualidade estava presente em tudo que pensavam e faziam. Mas não sabiam bem o que desejavam. A gama de satisfações que o desejo lhes impunha variava desde prostitutas até Platão ou do criminoso ao sublime, mas queriam aprender e tudo o que liam nos cursos de ciências humanas e ciências sociais podia servir-lhes de fonte de saber para seu sofrimento e de senda para a respectiva cura. Essa tensão poderosa, essa febre de conhecimento, era o que o professor via nos olhos daqueles que tanto o lisonjeavam por lhe demonstrar que precisavam dele. Alegrava-se por ter com que lhes matar a sede, com que lhes preencher o vazio, quando lhes citava Shakespeare e Hegel, em dada situação necessária, e eles se entusiasmavam.

Saciados de corpo e alma com fáceis e estéreis satisfações, os estudantes que hoje chegam à universidade dificilmente caminham sobre jardins encantados: passam pelas ruínas sem imaginar o que já existiu ali. Em estado de deflação espiritual, não se dirigem à escola superior em busca da totalidade. Os anos mais produtivos do aprendizado, quando despontava a barba em Alcibíades, são malbaratados pela precocidade artificial e por uma sabedoria sofística adquirida na escola secundária. Passou por perto o verdadeiro momento para a educação sexual e pouca gente faz idéia de como deveria ser.

A recíproca também é verdadeira: a universidade não concebe ter de atender a essas necessidades, não acredita que as múmias expostas no seu museu apelem aos visitantes ou — que horror! — vão para casa viver com eles. Os humanistas são solteironas bibliotecárias. Se bem o penso, o último momento fértil em que estudantes e universidade estiveram à altura um do outro foi por ocasião do debate sobre Freud, nas décadas

de 40 e de 50. Freud anunciava uma autêntica psicologia, uma versão da antiga indagação dos fenômenos da alma ajustada ao paladar do homem moderno. Mal se imagina hoje que excitação, que frêmito senti quando a minha primeira namorada e colega de universidade me disse que a torre do sino era um símbolo fálico. Minhas obsessões secretas ficaram realmente confusas, mas tudo correspondeu à seriedade que eu esperava receber no curso superior. A escola secundária era outro universo. Não se supunha que o sentido das coisas estivesse no fato de que eu iria perder a virgindade ou penetrar nos mistérios do ser. Admirável confusão. Afinal, cartas na mesa. A sujeira desapareceu da filosofia da mente, prometendo Freud que restabeleceria a *alma* e levaria a sério o que nela se passasse. Até se considerava um novo Platão, aliás melhor, permitindo que voltássemos a elogiar o filósofo grego como seu precursor.

Acabou contudo por se revelar uma psicologia sem a psique, isto é, sem a alma. Freud não deu uma explicação satisfatória para tudo quanto sentimos. Os fenômenos superiores são obrigatoriamente a repressão de algo inferior, constituindo o símbolo de outro fenômeno qualquer, e não aquilo que verdadeiramente são. O máximo que uma visão freudiana podia fazer pelos verdadeiros anseios intelectuais do homem foi *A Morte em Veneza*, de Thomas Mann, que para os espíritos refinados não é lá osso muito agradável de roer. Aristóteles dizia que há dois pontos culminantes no homem, cada qual acompanhado de intenso prazer: o intercuro sexual e o ato de pensar. A alma humana é uma espécie de parábola em que os fenômenos se espalham entre os dois focos, expondo uma variedade e uma ambigüidade tropicais. Freud só divisava um foco na alma, o mesmo que os animais irracionais têm, tendo-se visto na contingência de explicar todos os fenômenos mais complexos da psicologia em termos de repressão da sociedade e outras versões do tipo mágica de índio. Na verdade, ele não acreditava na alma, mas sim no corpo, junto com seu passivo instrumento de consciência, a mente. Ficou assim com a visão

embotada para os fenômenos superiores, como é evidente a partir de suas grosseiras observações sobre arte e filosofia. Não era apenas satisfação sexual que os estudantes procuravam, mas — estivessem disso conscientes ou não — também o conhecimento de si mesmos, coisa que Freud não proporciona. As pessoas descobriram que o “conhece-te a ti mesmo” dele as conduzia ao divã, onde esvaziavam o tanque de combustível comprimido, o qual se destinava a impulsioná-las para o vôo da opinião ao conhecimento. “Conhece-te a ti mesmo” não significava para Freud o lugar do homem que conhece dentro da ordem do conjunto das coisas. Há muito tempo que a psicologia acadêmica perdeu o interesse para os estudantes com vocação para a filosofia. A psicologia freudiana tornou-se uma indústria e entrou na corrente da vida pública com uma posição igual à da engenharia e à do sistema bancário. Mas não oferece maior interesse intelectual do que estes. Temos de procurar alhures por nós mesmos.

P A R T E D O I S



O NIHILISMO

1

A Conexão Alemã

Quando o presidente Ronald Reagan chamou a União Soviética de “império do mal”, até direitistas se juntaram ao coro de protesto contra uma retórica tão provocadora. Em outras ocasiões, Reagan disse que os Estados Unidos e a União Soviética “têm *valores* diferentes” (*grifo nosso*), declaração que as mesmas pessoas acolhem na pior das hipóteses com silêncio e muitas vezes aprovam. Para mim ele estava dizendo a mesma coisa nas duas vezes e a diferença da reação a suas palavras diferentes nos introduz ao fenômeno mais importante, mais espantoso de nosso tempo, tanto mais porque passa quase despercebido: agora existe uma linguagem inteiramente nova sobre o bem e sobre o mal, a qual surge da tentativa de chegar “além do bem e do mal” e de nos impedir de falar de maneira convicta dessas categorias. Mesmo os que deploram a presente situação moral o fazem na própria linguagem que exemplifica a dita situação.

A nova linguagem é a do relativismo dos *valores*, constituindo uma mudança tão grande na maneira de ver as coisas morais e políticas como a registrada quando a religião cristã substituiu o paganismo greco-romano. Uma nova linguagem reflete invariavelmente um novo ponto de vista e a popularização gradativa e inconsciente de novas palavras, ou de velhas palavras empregadas de novo modo, é sinal seguro de profun-

da alteração na concepção do mundo. A partir do momento em que, uma geração após a morte de Hobbes, os bispos passaram a falar habitualmente a linguagem do estado de natureza, do contrato social e dos direitos, ficou claro que o filósofo derrotara as autoridades eclesiásticas, que já não conseguiam entender-se como outrora. Daí em diante, tornou-se inevitável que os modernos arcebispos de Canterbury não tivessem mais nada em comum com os antigos, como a segunda Elizabeth não tem com a primeira.

O que chocava os ouvidos contemporâneos na frase do presidente Reagan sobre o “mal”, era arrogância cultural dela, a presunção de que ele e os Estados Unidos sabem o que são o bem, a proximidade do vocábulo à dignidade de outros estilos de vida e o desprezo implícito por quem não compartilha do nosso estilo. O corolário político quer dizer que Reagan não está disposto a negociar. A oposição entre o bem e o mal é inegociável, sendo causa de guerra. Quem se interessa pela “resolução do conflito” acha muito mais fácil reduzir a tensão entre valores do que entre o bem e o mal. Valores são categorias sem substância, que existem fundamentalmente na imaginação, ao passo que a morte é real. O termo “valor”, que traduz a subjetividade radical de toda a crença no bem e no mal, serve à condescendente busca da autopreservação no conforto.

Pode-se considerar o relativismo dos valores a grande libertação da tirania perpétua do bem e do mal, com sua carga de vergonha e de culpa, bem como dos intermináveis esforços que implica perseguir uma e evitar a outra. O bem e o mal intratáveis causam infinito sofrimento — tal como a guerra e a repressão sexual —, que se vê quase instantaneamente aliviado com a introdução de valores mais flexíveis. Nada de nos sentirmos ruins ou aborrecidos conosco só por ser preciso ajustar de leve um valor. De resto, a ânsia de debulhar as repressões e de viver num mundo de paz e de felicidade representa a primeira afinidade entre a vida dos norte-americanos e a filoso-

fia alemã em sua forma mais avançada, à qual deram expressão os críticos do discurso presidencial.

A moeda, porém, tem duas faces. Admiram-se as pessoas que acreditam a fundo nos valores, pois sua fé intensa e sua preocupação constituem prova de autonomia, liberdade e criatividade. São o contrário dos condescendentes, têm regras de conduta, tanto mais dignas de nota quanto é certo que não provêm da tradição, não se baseiam em uma realidade que todos sejam capazes de ver nem derivam de uma escassa racionalidade confinada ao cálculo de interesses materiais. Os tipos heróicos e artísticos dedicam-se a ideais de fabricação própria: são antiburgueses. Os valores servem àqueles que estão em busca de uma inspiração diferente, de novas noções sobre o bem e sobre o mal, pelo menos tão poderosas como as que foram desencantadas, desmistificadas e desmitologizadas pela razão científica. Esta interpretação parece querer dizer que morrer pelos valores é o mais nobre dos atos e que o velho realismo ou objetivismo enfraquece a adesão aos nossos propósitos. A natureza é indiferente ao bem e ao mal e a interpretação humana preceitua uma lei de vida segundo a natureza.

Desta forma, o emprego da linguagem dos valores leva-nos para duas direções opostas: seguir a linha da menor resistência e adotar posições fortes e resoluções fanáticas. Estamos porém diante de duas deduções meramente diferentes de uma premissa comum. Os valores não são descobertos pela razão e é inútil procurá-los para encontrar a verdade ou uma vida feliz. A busca iniciada por Ulisses e continuada por três mil anos chegou ao fim com a observação de que não há nada a procurar. Esta alegação foi anunciada por Nietzsche há cem anos, ao declarar: “Deus está morto”. Pela primeira vez o bem e o mal surgiam como valores, dos mil e cem que havia, nenhum deles racional ou objetivamente preferível ao outro. Dissipou-se de uma vez por todas a salutar ilusão acerca da existência do bem e do mal. Para Nietzsche foi uma catástrofe sem paralelo, pois significou a decomposição da cultura e a

falência das aspirações humanas. Deixava de ser possível ou desejável a “anamnese” socrática da vida. Ela própria ficou sem anamnese e, se houvesse qualquer possibilidade de vida humana no futuro, teria de começar pela simples capacidade de viver uma vida inquestionada. Viver filosoficamente tornara-se venenoso. Resumindo, com suprema gravidade, Nietzsche declarou ao homem moderno que se estava despenhando em queda livre no abismo do nihilismo. Talvez, depois de ter atravessado essa terrível experiência, bebendo-a até as fezes, houvesse lugar para a esperança em uma nova era de criação de valores, para o surgimento de novos deuses.

Evidentemente, o alvo da crítica de Nietzsche era a democracia moderna, pois o racionalismo e o igualitarismo representam o oposto da criatividade. Para o filósofo, o cotidiano da democracia equivale à reanimalização do homem. Na verdade, já ninguém acredita em coisa alguma e todos perdem tempo trabalhando e representando freneticamente para não ter de enfrentar o fato, não contemplar o abismo. Em Nietzsche, o apelo à revolta contra a democracia liberal é mais violento e radical do que em Marx, além do fato de ele acrescentar que a esquerda, o socialismo, não representa o contrário do tipo especial de direita que é o capitalismo, mas antes a sua consumação. A esquerda significa igualdade, a direita desigualdade. O apelo de Nietzsche parte da direita, mas uma direita nova, que transcenda o capitalismo e o socialismo, as forças que movem o mundo.

Apesar disso, ou talvez por causa disso, os modelos mais recentes de homem moderno, democrático e igualitário encontram muita coisa atraente na forma de pensar de Nietzsche. O sinal da força da igualdade e do fracasso de Nietzsche na guerra contra ela é o fato de ele ser agora muito mais conhecido e influente entre a esquerda do que entre a direita.

À primeira vista parece surpreendente, na medida em que Nietzsche procurava o extraordinário e não o ordinário, o desigual e não o igual. Sucede que o homem democrático gosta

de ser lisonjeado, como todo governante, e as primitivas versões da teoria democrática não o lisonjeiam. Explicavam a democracia como o regime no qual a gente mais ordinária recebia proteção para a tentativa de alcançar objetivos bem ordinários, comuns. Regime ao mesmo tempo dominado pela opinião pública, em que a regra geral era o denominador comum. A democracia apresentava-se como a mediocridade decente, comparada à corrupção esplêndida do antigo regime. Mas é muito diferente um regime no qual se imagina que todos os cidadãos sejam, no mínimo, potencialmente autônomos, criadores de valores próprios. O homem capaz de criar valores é o representante plausível de um homem bom, representante esse que em alguns casos se torna praticamente inevitável no relativismo pop, já que pouquíssimas pessoas pensam que são uma nulidade. A respeitável e acessível nobreza do homem há que procurá-la na busca ou na descoberta de uma vida feliz, mas na criação de um “estilo de vida” próprio, que são inúmeros e todos incomparáveis. Quem possui um “estilo de vida” não está em competição nem é inferior a ninguém e, portanto, faz jus à sua própria consideração e à dos outros.

Tudo isto se tornou vulgar nos Estados Unidos, onde as escolas mais populares de psicologia e respectivas terapias aceitam a adoção de valores como o padrão da personalidade sadia. A comédia de Woody Allen não passa de uma série de variações sobre o tema do homem que não possui um “ego” ou “identidade” real e se julga superior às pessoas inautenticamente vaidosas porque está cômico de sua situação e ao mesmo tempo inferior a elas porque estão “ajustadas”. Esta psicologia de empréstimo vira *Zelig* num compêndio, que é a história de um homem “voltado para os outros”, em contraposição ao homem “voltado para dentro”, expressões popularizadas por David Riesman em *A Multidão Solitária*, que ele tomou de empréstimo de seu analista, Erich Fromm, que por sua vez as colheu (por exemplo, *innige Mensch*) na obra de um pensador realmente sério, Martin Heidegger, herdeiro de Nietzsche.

Fiquei espantado ao ver Woody Allen ideólogo e ao sentir como a sua maneira de ver as coisas — que lança raízes imediatas na mais profunda filosofia alemã — se tornou normal no mercado norte-americano de espetáculos. Um dos elos entre a Alemanha e os Estados Unidos, o psicólogo Bruno Bettelheim, na realidade desempenha o papel de um camafeu em *Zelig*.

Zelig é um homem que se converte literalmente em tudo que dele se espera: republicano quando está com gente rica, bandido quando está com mafiosos, preto, chinês ou mulher quando está com negros, chineses ou mulheres. Em si não é nada, apenas uma coleção de papéis ditados pelos outros. Passa a fazer tratamento psiquiátrico, inevitavelmente, ficando nós a saber que ele já foi “voltado para a tradição”, ou seja, pertencia a uma família abobalhada de judeus rabínicos amigos da dança. Ser “voltado para a tradição” quer dizer orientar-se por valores antigos, recebidos de antigas crenças, geralmente religiosas, que dão ao homem um papel que ele toma por superior ao que é. Não é preciso dizer que já não é possível nem desejável o retorno a esse velho modo de ajustamento e saúde aparente. Pressupõe-se que a gente ria ao ver o judeu dançando, embora não esteja claro se rimos do ponto de vista da alienação ou da saúde. Está claro que o judeu é um pária, categoria de Max Weber a que Hannah Arendt deu especial notoriedade, que aqui só importa como um estranho que tem uma compreensão especial e íntima de quem está por dentro, mas cujo judaísmo não tem, em si, mérito algum. Seu valor se define por aquilo que no momento o interessa e ele recupera a saúde quando se torna “voltado para dentro”, seguindo seus verdadeiros instintos e criando valores próprios. Ao ouvir alguém dizer que está um lindo dia, o que salta aos olhos, responde que não. Por isso é levado triunfalmente de volta ao hospital psiquiátrico por aqueles que antes procurara imitar e cujas opiniões agora combate. É assim que a sociedade impõe seus valores ao criador. No final, começa a ler por sua conta e risco

Moby Dick, obra sobre a qual havia debatido anteriormente sem a ter lido, para impressionar os outros. A sanidade dele é uma combinação de petulância e de consciente fatuidade.

As freqüentes comédias de Woody Allen diagnosticam nossos problemas como derivados do relativismo dos valores, para os quais a cura é a asseveração dos valores. A enorme força dele reside na descrição do protagonista consciente do papel, jamais à vontade nele, interessante porque tenta esforçadamente ser igual aos outros, que são ridículos por estarem inconscientes da sua vacuidade. Woody Allen, no entanto, é deselegante e superficial desempenhando o seu judaísmo, que pelo visto não tem para ele qualquer dignidade espiritual. Aliás, ele falha por completo é na representação do saudável homem dirigido para dentro, que não é divertido nem interessante. Trata-se da figura cujo contraste permite compreender e julgar os outros, tal como os avarentos só se tornam ridículos em comparação com o homem que conhece o verdadeiro valor do dinheiro. Mas o homem voltado para dentro de Allen está pura e simplesmente vazio ou não existe, obrigando a gente a indagar qual será a profundidade da inteligência de seu criador. É neste ponto que nos defrontamos com o nada, mas não é evidente que Allen o conheça. Estar voltados para dentro é uma promessa igualitária que nos permite menosprezar e ridicularizar “o burguês” que na verdade vemos à nossa volta. Tudo isto é insignificante e desapontador, porque procura assegurar-nos de que as angústias do nihilismo que estamos sofrendo não passam de neuroses que podem ser curadas com uma pequena terapia e um pequeno enrijecimento da coluna. *O Medo à Liberdade*, de Erich Fromm, é apenas Dale Carnegie com um pouco de creme de cultura da Europa Central em cima. Livre-se da alienação capitalista e da repressão puritana e tudo estará no melhor dos mundos. Woody Allen, porém, não tem na verdade nada a dizer sobre estar voltado para dentro, como não tem Riesman nem Fromm. Há que remontar a Heidegger para aprender um pouco do sentido dessa expressão.

Woody Allen não chega nem de perto a ser tão divertido como Kafka, que realmente levou o problema a sério, sem a garantia publicitária de que a esquerda progressista o solucionaria. Zelig namora um pouco com Hitler — cujo apelo, quase não vale a pena dizer, é para “pessoas voltadas para os outros” ou, para empregar uma expressão equivalente e popularizada por outro psicossociólogo alemão, Theodore Adorno, para “personalidades autoritárias”² — mas é resgatado por seu *psychiatricus ex machina** (O namoro com Stálin nunca requer explicação neste universo intelectual.) Woody Allen nos ajuda a ficar à vontade com o nihilismo, a americanizá-lo. *Eu* estou O.K., *tu* estás igualmente O.K., se *nós* andarmos um pouquinho juntos.

Na política, nas diversões, na religião, em toda a parte encontramos a linguagem interligada à revolução nietzscheana dos valores, linguagem necessária a uma nova perspectiva das coisas que mais nos importam. Palavras como “carisma”, “estilo de vida”, “compromisso”, “identidade” e muitas outras, todas derivadas da obra de Nietzsche, fazem hoje parte da gíria americana, embora fossem incompreensíveis, tanto quanto os temas a que se referem, aos nossos pais, para não falar dos Pais Fundadores. Poucos anos atrás bati um papo com um motorista de táxi de Atlanta que me contou ter acabado de sair da cadeia por ser traficante de drogas. Felizmente, tinha feito “terapia”. Perguntei qual. Resposta: “Todos os gêneros: psicologia profunda, análise transacional, mas gostei mais foi da Gestalt”.

Algumas idéias alemãs nem precisam ser traduzidas para o inglês para caírem na boca do povo. Que coisa extraordinária ver a terminologia do auge da vida intelectual do Oci-

² Encontramos exatamente o mesmo esquema, mas sem a rara finura de Woody Allen, em *O Conformista*, de Bernardo Bertolucci.

(*) Paródia da locução latina *deus ex machina*, a qual designa a intervenção, numa peça de teatro, de um ente sobrenatural descido por meio de um maquinismo, que dá inesperado desfecho a uma situação grave (*N. do T.*)

dente, na Alemanha, virar algo tão comum como o chiclete nas ruas dos Estados Unidos! O fato é que produziu efeito naquele taxista. Encontrara — dizia — a sua identidade e aprendera a gostar de si mesmo. Na geração anterior, teria encontrado Deus e aprendido a se desprezar como pecador. O problema reside no sentido que ele tem do ego e não em qualquer pecado original ou no mal dentro de si. Aqui vemos o jeito tipicamente americano de digerir o desespero europeu: é nihilismo com um final feliz.

A popularização da filosofia alemã nos Estados Unidos tem singular interesse para mim porque observei o processo durante a minha própria existência intelectual, o que me faz sentir parecido com alguém que conheceu Napoleão com seis anos. Assisti a uma expansão do relativismo dos valores e seus derivados muito maior do que se poderia imaginar. Quem é que, em 1920, acreditaria que a terminologia sociológica de Max Weber viria um dia a ser a linguagem diária dos Estados Unidos, a terra dos filisteus, a qual entrementes se tornou a mais poderosa nação do mundo? A autocompreensão de *hippies*, *yippies*, *yuppies*, panteras, prelados e presidentes foi inconscientemente formada por pensadores alemães de há meio século: o sotaque de Herbert Marcuse transformou-se numa voz fanhosa do Meio Oeste, a etiqueta *echt Deutsch* (puro alemão) foi trocada por outra, *Made in America*, e o novo estilo de vida americano tornou-se a versão tipo Disneylândia da República de Weimar para toda a família.

Desta forma, minhas pesquisas reconduziram-me inelutavelmente às origens meio ocultas mas impressionantes de tudo isso, até um ângulo do qual posso observar em duas direções: em frente, para a vida dos Estados Unidos em evolução, e, para trás, para a profunda reflexão filosófica que rompeu com a tradição da filosofia e a sepultou, à custa das mais imprevisíveis conseqüências intelectuais, morais e políticas. É indispensável conhecer esta história intelectual fascinante para que nos compreendamos e propomos a nós mesmos alternativas

consistentes — ah, se fosse possível convencer os historiadores inteligentes de que o intelecto exerce efeito sobre a História, de que, segundo dizia Nietzsche, “os maiores atos são pensamentos”, ou “o mundo gira em torno dos inventores de novos valores, em silêncio”. Nietzsche era um desses inventores e nós ainda estamos girando em torno dele, mas estropeando-lhe um tanto a voz. O cenário é este e o espetáculo consiste em ver como as concepções dele se tornaram triviais por meio do homem democrático, ansioso por se enfeitar com berloques de empréstimo, em ver como a democracia foi corrompida por opiniões e paladares estranhos.

Lancei minha primeira vista de olhos a este cenário no meio do seu desenvolvimento, quando a vida universitária nos Estados Unidos sofria a revolução do pensamento alemão, que então ainda estava reservado aos intelectuais sérios. Ao chegar à Universidade de Chicago, em meados da década de 40, logo depois da guerra, expressões tais como “juízo de valor” eram novas, limitando-se a uma elite e prometendo concepções profundas.

Na área de ciências sociais eram grandes as expectativas sobre o início de uma nova era, em que o homem e a sociedade seriam mais bem compreendidos do que antes. O caráter acadêmico dos departamentos de filosofia, com sua estafada e estafante metodologia positivista, provocara a migração para as ciências sociais das pessoas interessadas na eterna problemática do humano. Dois autores dominavam, gerando entusiasmo: Freud e Weber. Reverenciava-se Marx, mas, como sempre aconteceu, era pouco lido e não orientava ninguém a lidar com os problemas com que realmente nos defrontamos. Embora isso ainda não seja bem entendido, tanto Freud como Weber foram pensadores profundamente influenciados por Nietzsche, como sabe todo aquele que conhece este filósofo e sabe o que se passava no mundo de língua alemã no final do século passado. É estranho, mas os dois dividiram entre si a temática psicológica e a temática social de Nietzsche. Freud concentrou-se

no id, ou inconsciente, o sexual enquanto motor dos mais importantes fenômenos espirituais, com as idéias correlatas de sublimação e de neurose. A Weber interessava mais o problema dos valores, o papel da religião na formação deles e a comunidade. Em conjunto, Freud e Weber são a fonte imediata da linguagem com que tanto nos familiarizamos.

Todos sabiam que eram pensadores de língua alemã e que os professores que transmitiam suas lições constituíam um misto de refugiados alemães do nazismo e de americanos que haviam estudado na Alemanha antes de Hitler, ou que haviam sido discípulos de tais emigrantes. Não era problema para ninguém o fato de tais idéias serem alemãs. Freud e Weber faziam parte da grande tradição clássica alemã anterior a Hitler, que todos respeitavam. O próprio Nietzsche não era na ocasião muito respeitado, já que seu pensamento se dizia ter uma desconcertante relação com o fascismo e muita gente simpática a Nietzsche no mundo anglo-saxônico (onde exerceu a maior influência direta sobre artistas, entre os quais se destaca Ezra Pound) não se havia prevenido bem contra os riscos do fascismo e do antissemitismo, ainda que Nietzsche estivesse longe de ser antissemita. Evidente era o fato de que o pensamento alemão se voltara para o anti-racionalismo e o antiliberalismo com Nietzsche e ainda mais com Heidegger, mas todos fecharam os olhos. Houve algumas tentativas, superficiais, de acusar Hegel, Fichte e Nietzsche por aquilo que se passou na Alemanha, mas o prestígio da tradição clássica e do historicismo alemães se manteve.

Meus professores, muitos dos quais ganharam fama, não tendiam para a filosofia e não pesquisavam as fontes da nova linguagem e das novas categorias que empregavam. Achavam que se tratava de descobertas científicas como quaisquer outras, dignas de utilização para promover novas descobertas. Eram muito chegados a abstrações e a generalizações, conforme tinha previsto Tocqueville. Acreditavam no progresso da ciência e pareciam (talvez haja aqui um pouco de basófia e de humor à própria custa) estar convencidos de se acharem à beira de

uma ruptura histórica nas ciências sociais equivalente àquela verificada nos séculos 16 e 17 nas ciências naturais com Galileu, Kepler, Descartes e Newton, a qual tornou as ciências sociais interiores tão pouco importantes como Tolomeu depois de Copérnico. Meus professores estavam literalmente inebriados com o inconsciente e com os valores, da mesma forma como davam por certo que o progresso científico estaria relacionado ao progresso social e político. Eram todos marxistas ou liberais adeptos do New Deal. A guerra contra a direita fora vencida internamente nas urnas e, em política externa, no campo de batalha. A questão de princípio mais decisiva estava solucionada. A igualdade e a previdência social faziam agora parte da ordem política, faltando apenas completar o projeto democrático. A psicoterapia faria os indivíduos felizes, tal como a sociologia haveria de melhorar as sociedades.

Não acredito que algum desses professores reparasse no lado sombrio de Freud e Weber, quanto mais no subjacente extremismo de Nietzsche-Heidegger. Ou, então, se repararam, acharam que tinha mais interesse biográfico do que científico. Ainda hoje me espanta que a origem irracional de toda a vida consciente em Freud, bem como a relatividade de todos os valores em Weber, não lhes suscitasse problemas nem quanto ao otimismo no domínio da ciência. Freud sempre foi muito dubio acerca do futuro da civilização e do papel da razão na vida humana. Claro está que não era adepto convicto da democracia e da igualdade. Quanto a Weber, muito mais sério do que Freud em matéria de ciência, moral e política, vivia numa atmosfera de tragédia permanente. A ciência weberiana foi exposta como uma vaga provocação contra o caos das coisas, ficando certamente os valores além de seus limites. Era isso o que queria dizer a precária, para não dizer, imaginária distinção entre fatos e valores. Em política, a razão conduz à desumanidade da burocracia. Weber julgava impossível preferir a política racional à política do compromisso irracional, acreditando que a razão e a ciência em si eram tipos de valor

como quaisquer outros, incapazes de demonstrar a sua virtude, tendo assim perdido o que sempre as distinguira. A política exigia a perigosa e incontrollável postulação de valores semi-religiosos e Weber estava assistindo à luta dos deuses pela posse do homem e da sociedade, com resultados imprevisíveis. A razão pensante produziria uma administração muda, insensível e desalmada das coisas, na qual não se formaria a comunidade nem haveria valores duradouros, a sensação redundaria na entrega egoísta aos prazeres superficiais, provavelmente a prática política estimularia o fanatismo, sendo o caso de indagar se ao homem ainda restariam forças para a adoção de valores. Tudo estava no ar, sem uma teodicéia para sustentá-lo no seu trabalho.

A exemplo de muita gente que na Alemanha sentia a influência de Nietzsche, Weber percebeu que tudo quanto realmente conta para nós estava ameaçado pelas suas concepções, vendonos desprovidos de recursos intelectuais e morais para governar o futuro. Temos necessidade de valores, os quais por sua vez necessitam de uma criatividade humana peculiar que se está estiolando e, em última hipótese, não tem apoio universal. A própria análise científica conclui que a razão é impotente, ao mesmo tempo que dissolve o horizonte de proteção dentro do qual o homem pode estabelecer critérios de valor.

Não há a menor dúvida de que o relativismo dos valores, caso se acredite na sua verdade, é altamente perturbador para o espírito e perigoso em termos políticos. No solo encantado dos Estados Unidos, contudo, é reduzido o espaço para o senso do trágico, pelo que os primeiros adeptos da nova ciência social aceitaram jocosamente a noção de valor, cientes de que só possuíam excelentes valores. E, de repente, uma nova geração que não se alimentara da nata herdada dos valores, que fora educada na indiferença filosófica e científica ao bem e ao mal, surge pregando a adesão aos valores e ensinando aos velhos amarga lição.

Pode-se ver a imagem da espantosa americanização do pa-

tos germânico na sorridente face de Louis Armstrong ao cantar a letra de sua bela música *Mack the Knife*. Como se sabe, é a tradução da canção *Mackie Messer*, de *A Ópera dos Três Vinténs*, um monumento da cultura populista da República de Weimar, escrito por dois heróis da esquerda artística, Bertold Brecht e Kurt Weill. Boa parte da *intelligentsia* norte-americana sente uma estranha nostalgia pelos anos imediatamente anteriores à ascensão de Hitler ao poder. Menos conhecido da *intelligentsia* norte-americana é um aforisma de *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche, livro que Brecht conhecia bem, intitulado “Do Criminoso Pálido”, o qual conta a história de um assassino neurótico, misteriosamente semelhante ao Raskolnikov de *Crime e Castigo*, que ansiava pela “volúpia da faca”. Este cenário para *Mack the Knife* é o início da atitude moral de superexpectativa, de esperar para ver o que o vulcão do id vai expelir, que prendia a atenção de Weimar e de seus admiradores americanos. Tudo bem, desde que não seja o fascismo! Com Armstrong cantando, temos uma mensagem de massas, muito menos perigosa, mas não menos corrupta. Desaparece toda noção de coisa estranha. Parece cultura popular, pan-americana, fazendo parte deste século ianque, exatamente como “relaxe” (o contrário de crispado) se supõe ser uma noção da música de rock e não a tradução do *Gelassenheit* (tranquilidade, sossego), de Heidegger. Já lá se foram o senso histórico e a distância em relação ao nosso tempo, as únicas vantagens da nostalgia de Weimar, ao mesmo tempo que está atendida a presunção dos norte-americanos: a impressão de que o cenário é nosso, de que nada temos a aprender do passado.

A imagem está à vista na história intelectual dos Estados Unidos, bastando substituir Mary McCarthy por Louis Armstrong e Hannas Arendt por Lotte Lenya, ou David Riesman por Armstrong e Erich Fromm por Lenya — e assim por diante com toda a lista de honra dos intelectuais norte-americanos. Nossas estrelas vêm cantando uma música que lhes é incom-

preensível, traduzida do original alemão com enorme sucesso popular, de amplas mas desconhecidas conseqüências. Por detrás do pano, no entanto, os grandes letristas são Nietzsche e Heidegger.

Resumindo, depois da guerra, enquanto os Estados Unidos exportavam as calças jeans para unir os jovens de todos os países, forma concreta de universalismo democrático que produziu efeitos liberalizantes em muitos povos escravizados, estavam importando uma roupagem de fabricação alemã para a sua mentalidade que se chocava com tudo isso e lançou dúvidas sobre a americanização do mundo em que nos tínhamos envolvido, pensando que fosse bom e estivesse em conformidade com os direitos do homem. O horizonte intelectual dos Estados Unidos foi mais fortemente alterado pelos pensadores alemães do que o horizonte físico pelos arquitetos igualmente alemães.³

Não pretendo com esta insistência no germanismo dar uma resposta chauvinista à influência estrangeira, procurar um intelectual alemão debaixo de cada cama, mas despertar a consciência da origem e do sentido do que estamos dizendo e pensando, pois corremos o risco de esquecer. A supremacia de uma nação culta sobre outras menos dotadas, ainda que os exércitos destas sejam mais poderosos, não é rara na experiência humana. Os casos mais evidentes são a influência da Grécia sobre Roma e da França sobre a Alemanha e a Rússia. Mas é precisamente a diferença entre esses dois casos e o exemplo da Alemanha e dos Estados Unidos que tornam este último tão problemático para os norte-americanos. Com efeito, a filosofia da Grécia e da França tinham alcance universalista, apelando para o uso de faculdade que todos os homens de toda parte do mundo possuem em potencial. O qualificativo em filosofia *grega* é uma etiqueta sem valor essencial, como

³ Mies van der Rohe também foi uma personalidade notória de Chicago antes mesmo de ter a possibilidade de projetar edifícios, da mesma forma que a Bauhaus foi outro produto de Weimar, estreitamente ligado às correntes de pensamento a que me refiro.

o é em Iluminismo *francês*. (O mesmo vale para Renascimento *italiano*, renascimento que prova o caráter acidental das nações e a universidade dos pensadores gregos.) A vida reta e o regime justo que eles pregavam não conheciam limites de raça, nacionalidade, religião ou clima, marcando esta relação com o homem enquanto homem a própria definição da filosofia. Temos consciência disso quando falamos da ciência, não havendo ninguém que fale a sério de física alemã, italiana ou inglesa. Por outro lado, quando nós, os norte-americanos, falamos a sério de política, queremos dizer que nossos princípios de liberdade e de igualdade e os direitos que neles se baseiam são racionais e aplicáveis onde quer que seja. Na verdade, a Segunda Guerra Mundial foi um projeto educacional destinado a obrigar quem não aceitava esses princípios a fazê-lo.

Depois de Hegel, porém, a filosofia alemã colocou-os em dúvida, sendo certo haver certa relação entre política e filosofia, na Alemanha. O historicismo ensinava que o espírito se acha fundamentalmente relacionado à história ou à cultura. O germanismo, segundo os mais recentes filósofos alemães, faz parte essencial deles. Para Nietzsche e respectivos epígonos, os valores são produto do espírito popular e só importam a esse espírito. Conforme já mencionei, Heidegger duvida mesmo da possibilidade de tradução. Para ele, as traduções para o latim dos termos filosóficos gregos são superficiais e não transmitem a essência do original. O pensamento alemão não tendia para a superação da própria cultura, como o fazia o pensamento antigo, mas sim para a reconstituição das próprias raízes, abaladas pelo cosmopolitismo filosófico e político. Somos como o milionário de *The Ghost (Geist) Goes West* que traz um castelo da mediterrânea Escócia para a ensolarada Flórida, acrescentando canais e gôndolas para dar “cor local”. Escolhemos um sistema de pensamento que, a exemplo de certos vinhos, não “viaja”; escolhemos uma forma de ver as coisas que jamais poderia ser a nossa, pois começa por não gostar de nós nem de nossos objetivos. Imaginava-se que os Estados

Unidos fossem uma não-cultura, um conjunto de restos de autênticas culturas, interessado apenas na autopreservação confortável num regime dedicado a um cosmopolitismo superficial no pensamento e nas realizações. O desejo pela produção alemã constituía a prova de que não a entendíamos. O caráter decisivo dos povos e respectivos valores decretado pelo historicismo de todos os gêneros, principalmente pelo historicismo radical de Nietzsche, faz do caso alemão o oposto do caso grego. Pode-se apurar a diferença pela forma como Cícero trata Sócrates, em comparação como o trata Nietzsche. Aos olhos de Cícero, Sócrates é um amigo e contemporâneo, mas para Nietzsche é um inimigo e antigo. Em vista do extremo Iluminismo universalista dos Estados Unidos, nada deveria ser mais mal recebido, por Nietzsche e Heidegger, do que o nosso abraço.

Se o relativismo dos valores se harmoniza com a democracia, eis uma questão que jamais alguém levantou. As ciências sociais analisaram o nazismo como uma psicopatologia, resultante de personalidades autoritárias ou voltadas para os outros, ou seja, um caso para psiquiatras, como o apresenta Woody Allen. E negam que o pensamento, mesmo que tenha raízes fundas, guarde qualquer relação com o sucesso de Hitler. No entanto, a República de Weimar, tão atraente na sua versão de esquerda aos americanos, também continha pessoas inteligentes que, pelo menos de início, se deixaram atrair pelo fascismo, por motivos muito semelhantes aos que inspiram os ideólogos da esquerda: reflexões sobre autonomia e criação de valores. Uma vez mergulhados no abismo, cessam as garantias quanto à igualdade, à democracia e ao socialismo. Na melhor das hipóteses, a autonomia ou autodeterminação é vaga, mas a criação de valores, sobretudo o seu caráter autoritário e religioso ou carismático, parece militar contra o racionalismo democrático. As sagradas raízes da comunidade são contrárias aos direitos dos indivíduos e à tolerância liberal. A nova religião derivada da comunidade e da cultura influenciava as pessoas que observavam as coisas da perspectiva da criativi-

dade a inclinar-se para a direita. Na esquerda somente existia a afirmação segundo a qual Marx, após a revolução, faria exatamente o que Nietzsche prometia, ao passo que na direita se meditava sobre o que sabemos das condições da inventividade.

Não farei outros comentários sobre o período do hoje desnazificado Heidegger, além de observar que o reconhecimento cada vez mais aberto de que ele foi o pensador mais interessante deste século, em tempos passados condenado simplesmente ao ostracismo por seus vários substitutos, prova que estamos brincando com fogo. O interesse dele por novos deuses levou-o, em sua cátedra, assim como levara Nietzsche, a exaltar a imoderação e a ridicularizar a moralidade. Ambos ajudaram a criar aquela ambígua atmosfera de Weimar na qual os liberais faziam figura de patetas, e tudo era possível para gente que entoava o elogio da faca nos cabarés. Pessoas decentes acostumaram-se a ouvir coisas que antes as teriam deixado horrorizadas e que não poderiam ser ditas em público. Era inevitável um desfecho radical na luta entre a direita e a esquerda na República de Weimar.

O grande mistério reside na afinidade de tudo isso com a mentalidade norte-americana, que não recebeu a mesma educação nem a mesma experiência histórica. Uma vez, Pierre Hassner pôs em dúvida se o fantástico sucesso de Freud nos Estados Unidos se devia simplesmente ao fato de tantos de seus discípulos se haverem refugiado do nazismo lá ou se haveria alguma necessidade especial dele em um país que pouco interesse lhe despertava. Desde garoto, em Chicago, muito me espantava o fato de Marshall Field III, herdeiro da grande família de comerciantes, exemplo arquetípico do que os weberianos chamam de ética protestante, ter sido psicanalisado por Gregory Zilboorg, um dos primeiros freudianos influentes dos Estados Unidos, para se tornar adepto fervoroso das causas esquerdistas e perder fortunas em jornais dessa linha. Está claro que o porão do armazém escondia mais podres do que nós suspeitávamos: haveria alguma coisa que a autocompreen-

são dos norte-americanos não reconheceria ou satisfizera de modo suficiente?

Uma vez convencidos da existência de um porão do qual os psiquiatras têm a chave, os americanos passaram a orientar-se pelo ego, o centro misterioso, livre e ilimitado de nosso ser. Todas as crenças emanam dele e não têm outra validade. O nihilismo e o desespero existencial que o acompanha não representam mais do que uma pose para os americanos, mas, como a linguagem derivada do nihilismo se tornou parte da sua educação e se insinuou na sua vida cotidiana, buscam a felicidade de maneira determinada por tal linguagem. Existe todo um arsenal de termos para falar sobre nada: ânsia, auto-realização, consciência crescente e por aí adiante, quase até o infinito. Nada de definido, nada que tenha um referente, como vimos em Allen e Riesman. Sente-se o esforço para dizer alguma coisa, a procura de uma subjetividade que sabemos ter, mas continua a ser uma causa sem efeito. O subjetivo parece não guardar relação alguma com o objetivo, que se dissolve e se torna informe à luz do subjetivo, este por sua vez um puro vácuo. Não que o Nada dos existencialistas ou a Negação dos hegelianos apele aos ouvidos contemporâneos. O nihilismo americano é um tipo de humor, um desalento, uma vaga inquietação. É nihilismo sem o abismo.

O nihilismo como estado de espírito não se revela tanto na falta de crenças firmes como no caos dos instintos e paixões. Já não se acredita em uma hierarquia natural das variadas e contrastantes inclinações da alma e ruíram as tradições que ofereciam um sucedâneo para a natureza. O espírito virou o palco de uma companhia teatral que muda de repertório constantemente — às vezes uma tragédia, depois uma comédia; um dia, amor, no outro dia, política e depois religião; agora cosmopolitismo e mais tarde raízes e lealdade; a cidade ou a pátria; individualismo ou comunidade, sentimentalismo ou brutalidade, sem princípio nem vontade que imponha ordem hierárquica em tudo isso. Nesse palco podem atuar todos os

tempos e lugares, todas as raças e culturas. Para Nietzsche, o desenfreado baile de fantasia das paixões era ao mesmo tempo a vantagem, e a desvantagem da última modernidade. A desvantagem, evidentemente, está na decomposição da unidade ou da “personalidade”, que a longo prazo leva à entropia psíquica. A vantagem esperada está em que a riqueza e a tensão presentes no espírito moderno possam servir de base para novas e amplas concepções do mundo, que levem a sério o que antes se destinava à lata de lixo. Em larga medida, segundo Nietzsche, semelhante riqueza consistia em milhares de anos de aspiração religiosa herdada e hoje insatisfeita. Essa possível vantagem, contudo, não existe para a juventude americana, pois o declínio do ensino empobreceu-lhe as aspirações, pouca consciência tendo do longínquo passado que Nietzsche evocava e trazia dentro de si. O que ela tem agora é um emaranhado de paixões vulgares, que lhe atravessam a consciência moral como um caleidoscópio monocromático. É uma juventude egotista, não de forma viciosa, como quem conhecesse o bem, o justo e o nobre e por egoísmo os renegassem, mas porque o ego é tudo o que existe na teoria atual que lhe ensinam.

Parecemos uma espécie de selvagens que, descobertos e catequizados por missionários, se converteram ao cristianismo sem ter experimentado tudo o que sobreveio antes e depois da revelação. O fato de que a maioria das pessoas jamais teria ouvido falar de Édipo se não fosse Freud deveria nos fazer notar o quanto dependemos de nossos missionários ou intermediários alemães do que sabemos sobre Grécia, Roma, judaísmo e cristianismo. Fazer notar, ainda, que por mais profundo que esse conhecimento seja, a interpretação alemã é apenas uma e que só nos ensinaram o que na opinião deles precisávamos saber. É urgente a tarefa de refletir sobre a dependência intelectual que nos levou a tamanho impasse. O dicionário explicativo que se segue representa uma pequena contribuição para tal empreendimento.

Duas Revoluções e Dois Estados da Natureza

Descobrir o subsolo da alma, explorá-lo e sentir atração por seu conteúdo sombrio sempre foi a especialidade da Europa Continental. Ânias obscuras, o revolver das indefiníveis bases de todas as coisas, são temas comuns na literatura francesa, alemã e russa (antes da revolução) dos séculos 19 e 20. Os intelectuais opunham à “profundidade” europeia a “superficialidade” americana. O espírito dos americanos, por assim dizer, era construído sem porão, estava mais conciliado com este mundo, não se viciara em olhar para além dele e não se obcecava com a idéia da irrazoabilidade da sua experiência. Por isso, quando os americanos se puderam dar ao luxo de mergulhar na literatura europeia, tal como na respectiva culinária, faltava saber se tinham verdadeiro apetite e como faziam a digestão.

A questão entre a Europa Continental e os Estados Unidos pode ser resumida pela palavra “burguês”. Há mais de duzentos anos que os filósofos e artistas europeus continentais põem a etiqueta de burguês ao novo homem do regime democrático. Na origem, a palavra traduzia um ser diminuto, egotista e materialista, a quem faltava grandeza de caráter, mantendo essa conotação negativa até a época atual, que os americanos conhecem via Marx. No entanto, muito depois de Nietzsche clamar que o tema já era aborrecido, os pensadores europeus

continuam obsedados com o burguês, que representaria o pior, o mais vil fiasco da modernidade, a exigir superação, custe o que custar. No sentido mais palpável, o nihilismo significa que o burguês ganhou e que o futuro previsível lhe pertence, que tudo quanto se acha acima e abaixo dele é ilusório e que nesses termos a vida não vale a pena. Quer dizer, todas as alternativas ou corretivos falharam — por exemplo, o idealismo, o romantismo, o historicismo e o marxismo. Por outro lado, os americanos acreditam em geral que seu país está realizando um projeto democrático moderno, aliás bom, e que pode ser efetivado em toda parte. Naturalmente, não aplicam a si mesmos o termo “burguês” nem a quem quer que seja. Preferem classificar-se como classe média, o que não implica nenhum conteúdo mental determinado. Até é agradável sê-lo. O problema está na existência de pobres. A expressão “classe média” não tem nenhum oposto como a palavra burguês, a exemplo de aristocrata, santo, herói ou artista — todos bons —, com exceção, talvez, de proletário e socialista. Nos Estados Unidos, o espírito repousa à vontade, se não inteiramente satisfeito.

A modernidade é constituída pelos regimes políticos baseados na liberdade e na igualdade e, portanto, no consentimento dos governados, a qual se tornou possível graças a uma nova ciência da natureza que domina e conquista a natureza, gerando prosperidade e saúde. Foi um projeto filosófico traçado deliberadamente, a maior transformação que jamais se efetuou nas relações do homem com seus semelhantes e com a natureza. A Revolução Americana instituiu tal sistema de governo para os americanos, que em geral ficaram satisfeitos com o resultado, sendo capazes de ver claramente o que haviam feito. As questões de princípio político e de direito tinham encontrado solução de uma vez por todas. Nunca mais seria necessário fazer outra revolução, se por isto entendemos a mudança dos princípios fundamentais da legitimidade, segundo a razão e a ordem natural das coisas, com recurso à luta armada contra aqueles que aderem à velha ordem e às formas injustas de

governo. Revolução, palavra nova do vocabulário político, cuja primeira referência vem da Revolução Gloriosa de 1688 na Inglaterra, feita em nome de boa parte dos princípios da Revolução Americana, tem a ver com o movimento do sol da noite para o dia.

A Revolução Francesa, classificada por Kant como uma nova alvorada, foi um acontecimento muito mais importante aos olhos do mundo de então, já que envolvia uma das duas grandes potências da época, a verdadeira escola da Europa, com um dos povos mais antigos e civilizados. Foi desencadeada para implantar a liberdade e a igualdade, tal qual as revoluções inglesa e americana. Dava a impressão de ter completado o triunfo irresistível do projeto da moderna filosofia, dando a prova final da teodicéia daqueles dois princípios. Ao contrário das que a precederam, no entanto, deu origem a uma fascinante sucessão de interpretações, provocando reações em todos os sentidos que estão longe de se esgotar.

De começo, a direita — em seu único sentido sério, o partido que se opõe à igualdade, não à econômica, mas à igualdade de direitos — queria voltar atrás da Revolução em nome do Trono e do Altar, reação que parece ter dado o último suspiro com Francisco Franco, em 1975. Outra forma de direita, como se ela fosse progressista, aspirava a criar e a impor no mundo uma nova espécie de desigualdade, uma nova aristocracia européia ou germânica, mas foi pelos ares em Berlim no ano de 1945.

A esquerda, desejosa de completar a Revolução, abolindo a propriedade privada, ainda está bem viva, mas jamais conseguiu fazer isso nos países mais influenciados pela Revolução Francesa, particularmente a França. Seria afinal o centro, a solução burguesa, a sair vencedor, ao fim de tantas esperanças e desilusões, tanto na França como na Alemanha, Áustria, Bélgica, Itália, Espanha e Portugal, conforme sucedera na Inglaterra e nos Estados Unidos. As últimas personalidades de relevo a odiar os burgueses morreram quase ao mesmo tem-

po: Sartre, o general de Gaulle e Heidegger. (Os americanos não têm a perfeita noção de que o ódio ao burguês lavra tanto na direita como na esquerda.) Seria de esperar uma certa repercussão literária, já que a agressão ao burguês é quase um reflexo entre os escritores e só se desaprende com muita dificuldade, como se viu quando tantos continuaram a fazê-lo, desconhecendo os nazistas e os comunistas que os cercavam. Para manter viva essa chama, muitos literatos consideraram Hitler um fenômeno burguês, interpretação que impingiram à força de repetição.

Pode ser que não tenhamos mais revoluções nem metafísicas que as justifiquem, destinadas a retificar os erros *percebidos* da Revolução Francesa, mas a reconciliação com a realidade é mais fatigada do que entusiástica. Recorro à palavra “percebidos” porque, com base nas várias leituras da Revolução Francesa, de monárquicos, católicos, liberais, socialistas, robespierreanos, bonapartistas, que não eram ociosos exercícios acadêmicos, mas obras modeladoras e criadoras de vida, Nietzsche concluiu não haver no caso um texto, mas apenas interpretações. Semelhante observação constitui a base da opinião popular em curso segundo a qual o *é* não existe, mas somente a perspectiva de *vir a ser*, a percepção equivale à realidade, as coisas são aquilo que se percebe que são. Trata-se de uma opinião, claro está, aliada à noção de que o homem é um ser capaz de criar valores, mas não de descobrir o bem. Não surpreende que a origem dela, ao menos em parte, esteja nos grandes acontecimentos da política moderna.

O desencontro entre os Estados Unidos e a Europa Continental reside em que, onde os americanos viam uma solução, os europeus viam um problema: enquanto a Revolução Americana produziu uma realidade histórica clara e una, a Revolução Francesa gerou uma série de questões e problemas, ainda que os americanos tendam a encará-la com indulgência. Representava o lado bom, parecido com o nosso, mas não conseguiu criar para ele uma estrutura institucional estável. Largos

segmentos da opinião intelectual européia, aliás o mais influente,⁴ consideravam a Revolução Francesa um fracasso, não porque não tivesse êxito no estabelecimento de uma democracia liberal, mas por ter sido demasiadamente bem-sucedida na criação do tipo liberal democrático — isto é, o burguês — e na outorga do poder à sua classe, a burguesia. Até para um escritor tão pró-americano e tão pró-liberal como Tocqueville, que compreendia a dificuldade dos franceses — realmente, incapacidade — para se adaptarem às instituições liberais, sentia-se deprimido diante da possibilidade de uma vida plena dentro delas.

Aos americanos, pouco os encantava o *ancien régime* da França. O Trono e o Altar espelhavam a injustiça da desigualdade e o preconceito que o sistema americano visava substituir no mundo inteiro. Os Estados Unidos seriam bem-sucedidos por tudo haver começado pela igualdade de condições, sem a necessidade de matar um rei, de apeiar uma aristocracia sempre rondando e que gerava desassossego, de abalar uma religião e talvez aboli-la. Tudo isso, junto à população de Paris, que por vezes não aceitava o império da lei, impediu que a França alcançasse o razoável consenso indispensável à ordem dentro do regime democrático.

Outra concepção desses acontecimentos, porém, dominou a discussão pública na Europa Continental. Para alguns europeus, os americanos representavam uma intolerável redução do horizonte humano, sendo muito alto o preço que eles pagavam por sua ordem e prosperidade. A França aristocrática tinha uma nobreza, um brilho e um bom gosto que contrastavam agudamente com a mesquinhez e a monotonia da vida comercial e dos motivos da sociedade liberal. A perda do

⁴ Pensadores como Tocqueville que, de certa forma, apoiavam a solução norte-americana, são pouco lidos e recebem pouca atenção na França, da mesma forma que Montesquieu, que é quem está mais perto da tradição da filosofia política britânica e americana e o que mais influenciou os Pais Fundadores, é um dos grandes escritores franceses que menos afeta a consciência de seus compatriotas.

que essa aristocracia representava um empobrecimento para o mundo e, o que era mais importante, a religião dismantelada expressava afinal o que havia de sério e de profundo na vida. Se o nobre e o sagrado não encontram verdadeira expressão na democracia, a excelência do regime torna-se questionável. Tais são os argumentos dos reacionários, dos deserdados do *ancien régime*.

Mais sérios para nós são os argumentos dos revolucionários que aceitaram nossos princípios de liberdade e de igualdade. Muitos achavam que nós não havíamos meditado bem nesses ideais: será que a igualdade representa apenas oportunidades iguais para que talentos desiguais adquiram bens? A esperteza para adquiri-los seria mais bem remunerada do que a virtude? É possível que a propriedade privada e a igualdade convivam lado a lado se já Platão reclamava o comunismo entre iguais?

Nos Estados Unidos, o comunismo ou o socialismo jamais ganharam terreno quanto ao respeito pela propriedade privada. A definição que Locke dá de propriedade adequava-se perfeitamente e ainda o faz hoje ao nosso modo de ser, não tendo a crítica que lhe fez Rousseau quase repercussão alguma nos Estados Unidos, embora continue a ter muita força na Europa. Para nós, a liberdade não significava mais do que fazer o que nos agradasse, com a restrição das mínimas exigências da vida social, pois não tínhamos compreendido bem o que era necessário para a promulgação de leis nem ido além da mera e negativa liberdade de satisfazer impulsos brutais. Quanto à religião, as domesticadas igrejas dos Estados Unidos preservavam a superstição do cristianismo, em cuja superação talvez estivesse a chave da libertação do homem. Um bom regime deve ser ateu ou ter uma religião civil? E, finalmente, que diabo faríamos nós com a ambição da glória militar de Napoleão, senão rejeitá-la ou desmistificá-la?

Tais eram as questões suscitadas no matadouro da História pela Revolução Francesa, que aliás não estávamos interessa-

dos em ouvir. Renderam material para um século de séria filosofia na Europa Continental, cujo espírito emigrou da Inglaterra para lá. Até John Stuart Mill, o herdeiro do utilitarismo, teve de recorrer ao pensador alemão Humboldt para a noção de espontaneidade, a fim de apresentar uma versão moderna e atraente da essência da liberdade, protegida dos riscos da tirania da maioria. Pelo que parece, a filosofia começa no confronto com as alternativas políticas fundamentais. Dos filósofos realmente importantes que surgiram depois da Revolução Francesa, somente Kant simpatizava com a democracia liberal, embora se visse estrangido a reinterpretá-la por tal forma que a tornou irreconhecível e desagradável. Desenvolveu uma nova epistemologia que torna a liberdade possível quando a ciência da natureza é determinista, uma nova moralidade que torna possível a dignidade do homem quando se compreende que a natureza humana é composta de apetites naturais egoístas e uma nova estética que salva da mera subjetividade o belo e o sublime. Nada disto preocupava o primitivo pensamento igualitário dos fundadores do liberalismo.

O que se aplicou na Revolução Americana e na Francesa fora antes exposto nas obras de Locke e de Rousseau, os cenógrafos do drama da política moderna. Esses Colombos da inteligência — Thomas Hobbes veio em primeiro lugar, mas Locke e Rousseau o seguiram e ganharam melhor conceito como repórteres — exploraram a terra descoberta que se chamava estado de natureza, onde todos os nossos antepassados já demoraram, trazendo a notícia de que todos os homens nascem livres e iguais e que têm direito à vida, à liberdade e à aquisição de propriedades.

É o tipo de informação que provoca revoluções, porque puxa o tapete debaixo dos pés dos reis e dos nobres. Locke teve grande êxito prático, pois o sistema democrático inglês e americano obedeceu às suas instruções. Rousseau, o grande sucesso literário de toda a época, inspirou todas as tentativas ulterio-

res, filosóficas e práticas, para alterar, corrigir ou escapar da fatalidade da completa vitória de Locke.

Hoje está na moda negar que tenha existido jamais um estado de natureza. Somos como aristocratas, não querendo saber que nossos antepassados já foram selvagens que se matavam uns aos outros por bolotas, com medo de morrer de fome. No entanto, conservamos a herança que nos transmitiram. Todos acreditam na liberdade, na igualdade e nos direitos que lhe são conseqüentes, mas tudo isso proveio à sociedade civil desde o estado de natureza. Se não há outro fundamento para esses direitos, então eles são igualmente míticos como o estado de natureza descrito pelos duvidosos viajantes que, à luz das ciências naturais, foram até as origens e não até o fim, conforme faziam os antigos filósofos políticos. Sócrates *imaginava* uma cidade brilhante como figura de retórica, Hobbes descobriu um indivíduo isolado, cuja vida era “medíocre, desagradável, animalesca e breve”, o que nos desvenda uma perspectiva bem diferente daquilo que esperamos da política. A prudência não recomenda regimes dedicados à prática de virtudes raras e difíceis, se não impossíveis, mas uma boa força policial que proteja os homens uns dos outros, permitindo a sua preservação tanto quanto possível. Tanto Hobbes como Locke e Rousseau verificaram que de uma forma ou de outra a natureza leva os homens à guerra e que a finalidade da sociedade civil não era cooperar com uma tendência natural do homem para a perfeição, mas sim fazer a paz onde a imperfeição da natureza provoca a guerra.

As notícias sobre o estado de natureza misturaram coisas boas e coisas más. Talvez a descoberta mais importante seja a da inexistência do Jardim do Éden: o Eldorado do espírito demonstrou ser ao mesmo tempo um deserto e uma selva. O homem não estava prevenido no início, e o estado em que atualmente se vê não resulta de um pecado seu, mas de usura da natureza. Só conta consigo mesmo. Deus não o premia nem o castiga. A indiferença da natureza pela justiça é uma priva-

ção terrível para o homem. É obrigado a cuidar de si sem a esperança que os bons sempre tiveram; que há um preço para o crime, que os maus sofrerão. Por outro lado, também representa uma grande libertação — da tutela de Deus, dos direitos dos reis, nobres e clérigos, assim como da culpa e da má consciência. Apagam-se as maiores esperanças, mas também se dispersam alguns dos piores terrores e servidões internas.

A falta de proteção, a nudez, o sofrimento a sós e o horror da morte, eis o que espera o homem sem ilusões. Mas, observando as coisas do ponto de vista da sociedade já estabelecida, ele pode orgulhar-se: progrediu por seu próprio esforço e pode pensar bem de si mesmo. E agora, senhor da verdade, será mais livre, autêntico, capaz de melhorar sua situação. Acha-se em condições de formar governos que, livres de míticos deveres e títulos de domínio, atendam a seus interesses. A exploração das origens feita por Hobbes, Locke e Rousseau possibilitou um novo ponto de partida teórico, um projeto para a reconstrução da política, tal qual a descoberta e exploração do Novo Mundo prometia um novo ponto de partida prático. Ambos coincidiram, produzindo, entre outros prodígios, os Estados Unidos.

Da sua reflexão sobre o estado de natureza, Locke extraiu a fórmula do Iluminismo, com sua combinação particular de ciências políticas e naturais. Tudo deriva do uso livre da razão, terreno onde ele se limita a seguir as mais antigas opiniões dos filósofos. A liberdade, para o homem, consiste em ordenar a sua vida de acordo com o que ele é capaz de ver através da faculdade que mais o distingue — a razão —, solta da força dos tiranos e da autoridade das mentiras, ou seja, dos mitos. Graças à pura e simples razão, o homem enquanto tal, em contraposição ao homem deste lugar ou desta época, nação ou religião, conhece as causas dos fenômenos e a natureza por si mesmo. A autonomia não significa efetivamente, como em geral se pensa, tomar decisões proféticas e sem fundamen-

to no vazio, mas sim governar-se de acordo com o real. Tem de haver um exterior para que o interior faça sentido.

Assim pensavam Locke e seus antecessores e sucessores. O que distinguia o Iluminismo da filosofia passada era a intenção de estender a todos os homens o que estava reservado a uns poucos: viver de acordo com a razão. Não foi o “idealismo” ou o “otimismo” a motivar esses filósofos, mas uma nova ciência, um “método” e, ao mesmo tempo, uma nova ciência política. Uma ciência clara e distintamente matemática do movimento dos corpos, descoberta graças ao uso de um método simples, que os homens normais compreendem com facilidade, podia dar-lhes acesso ao conhecimento da natureza, se é que não os dotava de gênio para adquirir esse conhecimento. As diversas visões míticas ou poéticas de conjunto que definiam os horizontes de cada nação, dentro das quais os filósofos sempre viveram sozinhos e incompreendidos, seriam dispensadas, superando-se a diferença fundamental de perspectiva entre cientista e não cientistas. Além disso, retirando-se o homem das sombras do reino das trevas e examinando-se à luz da ciência, ele vê que por natureza pertence ao reino dos corpos em movimento e aspira, como todos os corpos, a manter seu movimento, isto é, a vida. Todos os homens têm um medo terrível da morte, correspondente ao curso da natureza. O exame crítico, científico e metódico dos outros fins que lhe são atribuídos demonstra que pertencem à esfera da imaginação, da falsa opinião, ou derivam deste fim elementar. Esse exame crítico, que todos os homens são capazes de fazer se forem orientados pelos filósofos e que poderosas inclinações humanas apóiam, resulta numa salutar unidade de propósitos e numa útil simplificação do problema da espécie: o homem, vulnerável, tem de procurar os meios para a sua preservação. Desde que isso é o que todos desejam, qualquer arranjo que os ajude a obter alimentos, roupa, abrigo, saúde e, acima de tudo, proteção uns dos outros, logrará o consentimento e a lealdade deles, se forem convenientemente educados.

Uma vez despojado o mundo de fantasmas e espíritos, ficará claro que o problema crítico é a escassez. A natureza é a madrasta que nos deixou ao abandono. O que, por sua vez, quer dizer que não lhe devemos gratidão. Quando a reverenciávamos, éramos pobres. E, como tudo era insuficiente, tínhamos de nos apossar do que pertencia aos outros, resultando inevitavelmente dessa competição a guerra, a maior ameaça à vida. Mas se, em vez de lutar uns contra os outros, nos conjugassemos para fazer guerra à madrasta, que nos escamoteia sua riqueza, poderíamos suprir nossas necessidades e ao mesmo tempo findar a contenda. A conquista da natureza, que o esclarecimento da ciência e o poder dela advindo possibilitam, é fundamental na política. O velho mandamento de amar o próximo nos fez exigências impossíveis, exigências contra a natureza, além de não nos ajudar no atendimento das verdadeiras necessidades. O que é necessário não é o amor fraterno ou fé, esperança e caridade, mas sim o trabalho racional no interesse próprio. Quem contribui mais para aliviar a miséria humana é aquele que produz mais, e o meio mais seguro de induzi-lo a proceder assim não são as exortações, mas as retribuições generosas, pelo fato de sacrificar o prazer aqui e agora pelo bem no futuro ou pela ausência de dor através do poder adquirido. Do ponto de vista do bem-estar e da segurança, não se querem adeptos das virtudes cristãs ou aristotélicas, mas homens racionais (aptos a calcular seus interesses) e industriais. Seus contrários não são os viciados, os perversos e os pecadores, mas antes os brigões e os preguiçosos. Aqui se incluem clérigos e nobres, bem como os voltados para as coisas do espírito.

Este esquema oferece a estrutura para a palavra-chave da democracia liberal, a mais bem-sucedida e útil noção política de nosso mundo: *direitos*. O governo existe para defender o produto do trabalho humano, a propriedade, a vida e a liberdade. A noção de que o homem possui inalienáveis direitos individuais, os quais lhe pertencem com anterioridade a qual-

quer sociedade civil, temporal ou institucionalmente considerada, além do que esta existe e adquire legitimidade por garantir esses direitos, é uma invenção da filosofia moderna. Foi Hobbes quem criou a noção de direitos e Locke quem lhe deu respeitabilidade. Ao contrário de outros termos, compreendemos perfeitamente direitos e o pensamento que lhes serve de base. Os outros são estranhos, problemáticos, e sua compreensão exige um esforço que, na minha opinião, não estamos dispostos a fazer. Mas os direitos são nossos. Constituem nossa existência, vivemos por eles, representam o senso comum dos americanos. Direito não é o antônimo de injustiça, mas de dever. Faz parte da liberdade, se não a essência da liberdade. Tem origem na cara paixão pela vida, a vida mais indolor que seja possível. Aliás, a análise das necessidades universais e de sua relação ao conjunto da natureza demonstra que essa paixão não é mero produto da imaginação; antes podemos designá-la como um direito e convertê-la num termo de aplicabilidade política quando o homem está plenamente cômico daquilo que mais necessita, reconhece que está sendo ameaçado por outrem e que outrem está sendo ameaçado por ele. A mola que faz funcionar a máquina social é esse reconhecimento, a percepção de que, se ele concorda em respeitar a vida, a liberdade e a propriedade dos outros (pelas quais não tem o menor direito natural), a recíproca pode ser verdadeira. Reside aí a base dos direitos, um novo tipo de moralidade solidamente implantado no egoísmo.

Clamar “Eu tenho direitos” é tão instintivo para os americanos como respirar, dada a clareza evidente desta maneira de ver. São as regras do jogo com as quais os homens atuam em paz, cuja necessidade sentem e aceitam e cuja infração provoca indignação moral. É o nosso único princípio de justiça, pois do conhecimento dos direitos decorre aceitação dos deveres perante a comunidade que os protege. Correção, para nós, quer dizer respeito por direitos iguais, igualmente garantidos pelo poder governamental. Hoje em dia, todos falam em di-

reitos, até os comunistas, os herdeiros de Marx, que ridicularizava os “direitos burgueses” como uma impostura e em cuja obra eles não entram. No entanto, todo observador bem avisado sabe que é nos Estados Unidos que a idéia dos direitos penetrou mais a fundo na corrente sangüínea dos cidadãos, a qual responde por sua costumeira falta de servilismo. Sem ela não teríamos senão egoísmo e caos, sendo aliás a fonte interessada de um certo desinteresse. Julgamos que os interesses do povo serão respeitados.

Semelhante esquema representou uma ruptura radical da velha forma de encarar o problema político. Antigamente, pensava-se que o homem era um ser dual, em parte compenetrado de bem comum e em parte dos interesses pessoais. Para que o sistema político funcionasse — acreditava-se — o homem tinha de vencer sua parte egoísta, de dominar o meramente particular, de ser virtuoso. Para Locke e antecessores imediatos, nada no homem se dirige com naturalidade ao bem comum, mas a velha ordem era excessivamente severa e ineficaz, sendo obedecida a contragosto. Tentaram usar o interesse particular a favor do interesse público, pondo a liberdade natural à frente da virtude e da austeridade. O interesse próprio é hostil ao bem comum, mas não o próprio interesse *iluminado*, concepção que nos dá a chave do significado do Iluminismo. É possível fazer com que a razão do homem veja a sua vulnerabilidade e se antecipe à futura escassez. A percepção racional do futuro e de seus perigos basta para pôr as paixões em movimento. Outrora, os homens eram membros de comunidades de direito divino e se ligavam pelo parentesco de sangue que constitui a família. Para repetir a definição de Rousseau, eram “desnaturados”. Tinham lealdades fanáticas, que lhes reprimiam a natureza. O raciocínio claro removeu essa inocência, substituindo-a por contratos feitos calmamente, na expectativa de lucro que implica os tipos de relações encontradas nos negócios. O trabalho calculado é a soma de todo o caso. Thomas Watson disse tudo com a placa que mandou

colocar nas paredes de seus escritórios e fábricas: “Pense”. De fato, estava se dirigindo a homens que já trabalhavam.

Os norte-americanos são lockeanos: reconhecendo que o trabalho é necessário (ninguém sonha com um Éden inexistente) e gera bem-estar, seguindo com moderação suas inclinações naturais, não porque tenham a virtude da moderação, mas porque suas paixões são equilibradas e aceitam isso como razoável, respeitando os direitos dos outros para que os seus sejam respeitados, cumprindo a lei porque a promulgaram em seu próprio interesse. Em se tratando de Deus ou de heróis, nada disso é muito inspirador, mas para os pobres, os fracos, os oprimidos — a esmagadora maioria da humanidade — é a promessa da salvação. Como diz Leo Strauss, os modernos “constroem em solo baixo, mas sólido”.

Para Rousseau, Hobbes e Locke não tinham ido suficientemente longe, não haviam alcançado as Índias do espírito, embora acreditassem que sim. Ambos encontraram exatamente aquilo que procuravam: um homem natural, cuja naturalidade consistia em ter precisamente as qualidades necessárias para constituir uma sociedade. Demasiado simples para ser verdadeiro.

O homem natural vive inteiramente por si. É a unidade numérica, a totalidade absoluta que só é relativa a si mesma ou a seu grupo. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que depende do denominador, sendo o seu valor determinado pela relação ao conjunto, que é o organismo social...

Na ordem civil, quem deseja preservar supremacia dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre flutuando entre suas inclinações e seus deveres, jamais será homem nem cidadão. Não será bom para si nem para os outros. Será um desses homens do nosso tempo; um francês, um inglês, um burguês. Não será nada. (*Emile*, p. 39-40, trad. Bloom, Basic Books, 1979.)

Foi Locke quem quis manter a supremacia dos sentimentos da natureza na ordem civil e o resultado de seu erro é o burguês. Rousseau inventou a expressão no seu moderno sentido e com ela nos vemos diante da fonte da moderna vida intelectual. A amplidão e a sutileza com que ele analisou o fenômeno não deixaram margem a que se diga mais nada sobre ele e, desde então, tanto a direita como a esquerda sempre aceitaram a sua descrição de homem moderno como inteiramente verdadeira, embora ao centro ela o impressionasse, intimidasse e pusesse na defensiva. Rousseau era tão convincente que destruiu a autoconfiança do Iluminismo no momento de seu triunfo.

Não se deve esquecer que Rousseau começou sua crítica partindo de uma concordância fundamental com Locke, a quem muito admirava, acerca do homem animal. O homem é por natureza um ser solitário, preocupado apenas com a própria conservação e conforto. Além disso, Rousseau crê que o homem estabelece a sociedade civil por contrato em nome da sua conservação, mas discorda de Locke quando este diz que o interesse pessoal, seja como for entendido, está automaticamente em harmonia com o que a sociedade civil precisa e reclama. Se a opinião de Rousseau é correta, a razão, ao calcular o melhor interesse do homem, não o levará a desejar ser um bom cidadão, cumpridor da lei. Ou será ele mesmo ou será cidadão, ou então vai procurar ser as duas coisas ao mesmo tempo e não será nenhuma. Por outras palavras, a instrução não basta para instituir a sociedade e tende mesmo a dissolvê-la.

O caminho que parte do estado de natureza era muito extenso e, agora, a natureza está longe de nós. Um ser auto-suficiente, solitário, deve ter passado por várias mudanças para se tornar um ser social e necessitado. Entretanto, o objetivo da felicidade mudou para a busca da segurança e do conforto, meios para alcançar a felicidade. A sociedade civil está com certeza longe da condição de escassez e de guerra universal. Todo esse artifício, contudo, serve para conservar um ser que

já não sabe o que é, que está tão absorvido pela existência que perdeu a razão para existir, que ao alcançar finalmente plena segurança e perfeito conforto não tem noção do que fazer. O progresso culmina no reconhecimento de que a vida não tem sentido.

Não há dúvida de que era correta a posição de Hobbes ao atentar para os mais fortes sentimentos, aqueles que estão acima das opiniões e fazem sempre parte do homem, como o medo da morte. Mas este, por mais forte e útil que seja como motivo para a busca da paz e, daí, da lei com suas coações, não pode ser a experiência fundamental, mesmo porque ele pressupõe outro mais importante: a de que a vida é boa. A experiência mais profunda é o sentimento agradável da existência. O selvagem ocioso é capaz de fruir tal sentimento, mas o atarefado burguês não, com as duras ocupações e as preocupações de ter de lidar com os outros, em vez de ser ele mesmo.

A natureza ainda guarda algo da maior importância para nos contar. De fato, podemos estar trabalhando para dominá-la, mas a razão para isso vem da própria natureza. O medo da morte com o qual Hobbes contava e que também é decisivo para Locke, insiste na experiência negativa da natureza e oblitera a experiência positiva que ela pressupõe. Essa experiência positiva, de certa forma, ainda está ativa em nós, pois na nossa desmemória estamos cheios de vagas insatisfações, mas a mente tem de fazer enorme esforço para descobrir a plena e natural doçura da vida. O caminho de regresso é no mínimo tão extenso como o que nos trouxe até aqui. Para Hobbes e Locke, a natureza está próxima e não é atraente, enquanto o homem se move bem e facilmente na sociedade. Já para Rousseau a natureza está distante e é atraente e o homem se movia com dificuldade e se dividia na sociedade. Mas, exatamente quando parecia que a natureza fora enfim posta de lado ou vencida dentro de nós, dava Rousseau origem a uma saudade imensa dela em nosso íntimo. A totalidade que perdemos está aqui. Faz lembrar *O Banquete*, de Platão, mas nele o anseio

da totalidade voltava-se para o conhecimento das *idéias*, dos fins. Em Rousseau, na sua expressão inicial, o anseio se volta para a satisfação das primitivas *sensações*, encontradas originariamente no estado de natureza.

Platão se juntaria a Rousseau contra o burguês na insistência sobre a humanidade essencial do anseio pelo bem, enquanto por outro lado se evita cuidadosamente o mal. O burguês não sente anseios nem entusiasmos. A história da filosofia e das artes sob a influência de Rousseau tem sido a busca ou a fabricação de objetos plausíveis de ânsia ou nostalgia para opor ao bem-estar e à presunção burgueses. Parte dessa história fala do esforço do burguês para adquirir a cultura da ânsia como parte da sua presunção.

Para Rousseau, a causa da divisão do homem está na oposição entre natureza e sociedade. Ele acha que o burguês sente essa divisão no conflito entre amor-próprio e amor aos outros, inclinações e deveres, sinceridade e hipocrisia, ser o que a pessoa é ou ser alienado.

A oposição entre natureza e sociedade domina toda a discussão moderna sobre o problema humano. Hobbes e Locke faziam a distinção para superar todas as tensões que as exigências da virtude provocam no homem e, daí, para facilitar-lhe o acesso à totalidade. Pensavam ter diminuído a distância entre inclinações e deveres fazendo derivar todos os deveres das inclinações, mas Rousseau mostrou que, de certa forma, eles tinham aumentado a distância. Por consequência, restabeleceu o senso antigo, pré-moderno, da divisão do homem e, portanto, da complexidade da conquista da felicidade, busca que a sociedade liberal lhe garante, mas, ao mesmo tempo, lhe torna impossível alcançar. A restauração, porém, ocorre em níveis diferentes, como se pode ver pelo fato de que no passado os homens faziam remontar a tensão às inconciliáveis tensões do corpo e da alma e não da natureza e da sociedade. Também isso nos abre rico terreno de reflexão sobre a originalidade de Rousseau. Muda a culpabilidade e altera-se o foco da eterna

procura da unidade. O homem nasceu indiviso e é concebível, no mínimo, que volte a sê-lo. Nascem a esperança e o desespero, de um gênero que a distinção corpo-alma não permite. Muda o que pensamos de nós mesmos e mudam os nossos desejos. Os corretivos variam desde a revolução à terapia, mas não há muito lugar para o confessional ou para a mortificação da carne. As *Confissões* de Rousseau, ao contrário das de Santo Agostinho, pretendiam demonstrar que o homem nasce bom, que os desejos corporais são bons e que o pecado original não existe. A natureza humana foi deformada ao longo da História e, agora, o homem tem de viver em sociedade, à qual porém não se adapta e que lhe faz exigências impossíveis. Então, ou se dá uma constrangida aquiescência ou uma tentativa qualquer de volta ao passado, se não se procura encontrar uma síntese criadora dos dois pólos, natureza e sociedade.

É esta a essência do pensamento social e político dos séculos 19 e 20, derivado da crítica do liberalismo feita por Rousseau. A distinção natureza-sociedade é perfeitamente familiar a todos nós, que a aprendemos em Freud, em cuja descrição do inconsciente se encontra a natureza perdida, assim como toda aquela estranha história em que somos arrancados da natureza, ao passo que na descrição das neuroses se vêem os efeitos da civilização sobre nós e na descrição do princípio da realidade se reconhece um penoso ajuste à sociedade burguesa. A fácil solução à divisão do homem na primeira fase do pensamento moderno é rejeitada, mas ainda se espera uma solução. A procura de soluções fáceis ou difíceis para os problemas é a marca da modernidade, enquanto a Antigüidade encarava como permanentes as tensões fundamentais.

A primeira reação à inadaptação do indivíduo à sociedade, recalcitrante diante da racionalidade da conservação da espécie e da propriedade, é a tentativa de recuperar o estado puro do eu, de viver de acordo com suas primeiras inclinações, de “entrar em contato com os próprios sentimentos”, de viver com simplicidade, sem os desejos, as dependências e as hipocrisias

que a sociedade gera artificialmente. O lado do pensamento rousseauiano que desperta a nostalgia da natureza chegou cedo aos Estados Unidos, através de Thoreau. Recentemente, em aliança com vários outros movimentos, floresceu por completo e encontrou vasto público. O anarquismo, de uma forma ou de outra, é uma expressão dessa nostalgia, que surge quando se entendem como repressivas a política e as leis — repressões talvez necessárias, mas que no entanto coagem nossas inclinações, em vez de aperfeiçoá-las ou satisfazê-las de algum modo. Pela primeira vez na história da filosofia política não se pensa que qualquer impulso natural conduza à sociedade civil ou encontre satisfação dentro dela. No entanto, os autores que primeiramente traçaram a distinção entre natureza e sociedade (o que significa, evidentemente, que a sociedade é obra humana por inteiro, nada tendo de natural) pensavam que a sociedade ganharia preferência imediata e sem hesitação. Aliás, a distinção foi feita para salientar o quanto a sociedade civil é desejável, como é frágil a existência natural do homem, extinguindo assim as paixões que brotam de se imaginar que a proteção vem da natureza ou de Deus, inimigos da sociedade civil. Se for sensato, o homem separa-se da natureza para dominá-la. Esta era e ainda é a crença predominante nas democracias liberais, onde reinam a paz, a brandura, a prosperidade, a produtividade e a ciência aplicada, principalmente a ciência médica.

Imaginava-se que tudo isso representasse um grande avanço em vista da brutal situação em estado de natureza. Dizia Locke que “na Inglaterra, o operário diarista tem melhores roupas, habitação e alimentação do que um rei na América”, querendo dizer um cacique índio. Tocqueville, no entanto, nota haver algo de impressionante no rei americano: talvez o selvagem ganhe alguma coisa na comparação, caso se levem em conta orgulho, independência, desprezo pela morte, falta de ansiedade acerca do futuro e outras qualidades que tais. Do ponto de vista do selvagem, a natureza começa a parecer boa

e não má. De resto, a natureza que exclui o homem e sua mão corruptora torna-se digna de respeito, pois orienta onde antes só havia o capricho humano. A velha opinião segundo a qual as cidades representam a bem dizer o auge da natureza jamais é considerada, sendo quase ininteligível. A cidade está cortada da natureza como produto artificial. É possível atribuir valores muito diferentes às cidades, mas ambos os lados partem da mesma premissa. Temos atualmente duas concepções antagônicas sobre a relação do homem com a natureza, baseadas por igual na moderna distinção entre natureza e sociedade: a natureza é a matéria-prima para nos libertarmos da dura necessidade ou então nós somos os poluidores dela. Em ambos os casos, por natureza entende-se natureza morta, sem o homem, intocável — montanhas, florestas, lagos e rios.

Os Estados Unidos, grande palco para a atuação de grandes pensamentos, apresenta o clássico confronto entre o estado de natureza como o concebia Locke e a crítica que lhe fez Rousseau. Por um lado temos o agricultor que nunca viu as árvores, os campos e os rios da América com olhos românticos, pois as árvores deviam ser cortadas para abrir clareiras, construir casas e aquecê-las, os campos deviam ser lavrados para dar mais alimentos, ou escavados em busca de minérios, e os rios existem para servir de meios de transporte ou de fontes de energia; por outro lado temos o Sierra Club, que se dedica a impedir que semelhantes violações da natureza prossigam e com certeza lamenta as que já se verificaram. O mais interessante é a coexistência de sentimentos tão opostos nas melhores cabeças da atualidade. A natureza é matéria-prima que nada vale sem a intervenção de trabalho humano, mas também é algo de grandioso e de sagrado. As mesmas pessoas que lutam para salvar os caracóis tomam a pílula, bradam contra a caça ao tatu e defendem o aborto. Reverência pela natureza, domínio da natureza — o que for conveniente. Revogou-se o princípio da contradição.

Tal é o resultado direto de duas concepções do estado de na-

tureza. A de Locke é responsável pelas instituições norteamericanas, explica a preocupação com a propriedade privada e o mercado livre, criando o sentido de direito. A de Rousseau serve de base às idéias predominantes sobre a finalidade da vida e a cura de nossos males. A primeira diz que o ajustamento à sociedade civil é quase automático, a segunda que o ajustamento é muito difícil e requer todo gênero de intermediários entre ele e a natureza perdida. Os tipos intelectuais mais destacados da nossa época representam essas duas concepções: o firme, positivo, eficiente e objetivo economista é lockeano, enquanto o profundo, meditativo e sombrio psicanalista é rousseauniano. Em princípio, as posições deles são incompatíveis, mas os complacentes Estados Unidos propiciam-lhes um *modus vivendi*. Os economistas nos dizem como ganhar dinheiro, os psiquiatras nos dão um lugar para gastá-lo.

3

O Ego

O domínio hoje supervisionado pelos psiquiatras, bem como por outros especialistas na compreensão profunda do homem, é o ego. Trata-se de outra descoberta feita no estado de natureza, talvez a mais importante, já que revela aquilo que realmente somos. Somos nós mesmos e tudo que a gente faz é para nos satisfazermos ou realizarmos. Locke foi um dos primeiros pensadores, senão o primeiro, a empregar o vocábulo no seu moderno sentido, que desde os primórdios tem sido de difícil definição, aliás cada vez mais difícil, conforme nos ensina Woody Allen.

Estamos sofrendo uma crise de identidade que já dura trezentos anos. Recuamos cada vez mais longe, caçando o ego à medida que ele foge para a floresta, adiante de nós somente um passo. Embora inquietante, talvez esteja aí, do ponto de vista de sua última interpretação, a essência do ego: misterioso, inefável, indefinível, ilimitado, criador, apenas conhecido por seus atos; em resumo, semelhante a Deus, cuja ímpia imagem espelha. Acima de tudo, é individual e único: sou *eu* e não um distante homem em geral ou homem-em-si. Conforme explica Ivan Ilitch no livro de Tolstói, o *Todos os Homens São Mortais*, do famoso silogismo que garante a morte de Sócrates, não se aplica a ele, que em criança tinha uma bola listrada de couro. Todos sabemos que o particular enquanto

particular escapa ao domínio da razão, cuja forma é o geral ou o universal. Recapitulando, o ego é o sucedâneo moderno da alma.

Tudo lança raízes no audacioso inovador que foi Maquiavel, que falava com admiração de homens que se interessavam mais pela pátria do que pela salvação de sua alma. As altas exigências da alma aos homens faz inevitavelmente com que eles negligenciem este mundo para cuidar de um outro. Milhares de anos de filosofar sobre a alma não nos deram qualquer certeza sobre ela, embora as pessoas que alegavam conhecê-la — os padres — detivessem ou influenciassem o poder e, por conseqüência, corrompessem a política. Os príncipes ficavam paralisados por causa das opiniões deles ou de seus súditos sobre a salvação da alma, enquanto os homens se trucidavam em massa por causa dessas diferenças de opinião. Cuidar da alma estropiava os homens na conduta da vida.

Maquiavel desafiava literalmente os homens a esquecer a alma e a possibilidade da condenação eterna tanto na teoria como na prática, a exemplo dos homens que louvava. Entre outros, Hobbes levantou a luva com uma novíssima interpretação da velha inscrição do oráculo de Delfos, “Conhece-te a ti mesmo!”, que Sócrates interpretara como uma exortação ao filosofar e Freud viria a interpretar como um convite à psicanálise. Este estava seguindo sem saber a linha de Hobbes, para quem todo homem deveria atentar para o que *sente* — *sente* e não pensa; *ele* e não outro. O ego é mais sensação do que razão, definindo-se em primeiro lugar como o contrário do outro: “Sê tu mesmo”. Surpreendentemente, Hobbes foi o primeiro propagandista da boêmia e o pregador da sinceridade ou autenticidade. Nada de divagações até os fins do universo nas asas da imaginação, nada de bases metafísicas, nada de espírito a governar as coisas e os homens. Talvez o homem seja um estranho à natureza, mas é alguma coisa e pode orientar-se pelas mais fortes paixões. “Sente!”, dizia Hobbes. Particularmente, temos de imaginar o que sentiríamos se al-

guém apontasse uma arma para a nossa tēmpora e ameaçasse disparar. É uma situação em que o ego se concentra num só ponto e nos diz o que conta. Nesse momento, somos um ego verdadeiro e não uma falsa consciência, não alienados pela opinião da Igreja, do Estado ou do público. Semelhante experiência contribui muito mais para “fixar prioridades” do que todo e qualquer conhecimento da psique ou de suas pretensas emanções, como a consciência.

Por força de toda uma tradição religiosa e filosófica, o homem tinha por dever cuidar do corpo e da alma, que traduzem a oposição entre desejo e virtude. Em princípio pressupunha-se que ele aspirasse a ser plenamente virtuoso, rompendo as cadeias do desejo físico. A totalidade seria a felicidade, mas ela não é possível, pelo menos nesta vida. Maquiavel virou as coisas de pernas para o ar. De fato, a felicidade é a totalidade e, por isso, busquemos a totalidade nesta vida. Segundo a tradição, o homem representava a união, incompreensível e autocontraditória de duas substâncias, o corpo e a alma. Não é possível concebê-lo apenas como corpo. Mas, se a função de tudo quanto nele não é corporal deve cooperar para a satisfação do desejo físico, neste caso está superada a divisão. A simples virtude não é possível e o amor da virtude é pura obra da imaginação, um tipo de perversão do desejo causado pelas exigências que nos faz a sociedade (isto é, os outros). O simples desejo, contudo, é possível.

O caráter absoluto do desejo, desinibido de pensamentos virtuosos, é o que se encontra no estado de natureza. Representa, em filosofia, o abandono da tentativa de subjugar ou de aperfeiçoar o desejo pela virtude, procurando antes descobrir qual é o nosso desejo e viver de acordo com ele, o que em boa medida é concretizado criticando a virtude, que esconde e corrompe o desejo. O desejo torna-se um espécie de oráculo que nós consultamos, a última palavra, enquanto no passado era a nossa parte questionável e perigosa. A unidade do homem no desejo está cheia de dificuldades teóricas, mas, digamos,

é existencialmente persuasiva uma vez que, ao contrário da união incompreensível do corpo e da alma, está confirmada por sérias experiências, como o receio de uma morte violenta, que prescindem de raciocínios ou exortações abstratos.

Hobbes abriu o caminho para o ego, que redundou na estrada larga de uma psicologia ubíqua sem a psique (alma). Mas, a exemplo de Locke, não desenvolveu a psicologia do ego em sua plenitude, assim como nem um nem outro mergulharam a fundo no estado de natureza, já que a solução parecia estar à superfície. Uma vez refutadas as antigas virtudes — a piedade dos religiosos ou a honra dos nobres — Hobbes e Locke imaginaram que os homens, na sua maioria, concordariam de imediato que seus desejos autoprotetores são verdadeiros, provêm de dentro e são hegemônicos sobre qualquer outro desejo. O autêntico ego não só é bom para os indivíduos como também proporciona uma base de consenso que as religiões e as filosofias não oferecem. Em Locke, aquele que substitui o homem virtuoso — o racional e industrioso — exprime perfeitamente a solução. Não se trata de um protestante ético ou moralista nem de qualquer outro crente, mas da franca admissão de um egoísmo esclarecido (egoísmo que aprendeu com a moderna filosofia que objetivos são reais e quais são imaginários) ou de um interesse pessoal corretamente entendido. Locke desenvolve o oposto, o homem ocioso e brigão — que, como vimos, pode ser presbítero ou nobre (isto é, simuladores de uma moralidade superior) — para desmascarar a virtude de maneira menos provocadora do que Hobbes. O homem racional e industrioso do primeiro partilha, como protótipo, do encanto do homem sincero, que procede conforme pensa e, sem piedades fraudulentas, procura seu próprio bem. Por debaixo de seu egoísmo, está claro, subjaz a expectativa de que ele conduza mais ao bem dos outros do que o moralismo. O bom gosto do sincero se traduz melhor reprovando os Tartufos do que louvando a virtude.

O terror diante da morte, experiência subjetiva mas imedia-

ta e esmagadora do ego e a que mais conta para ele, bem como o imperativo que se segue desta experiência — evitar a morte — foram confirmados pela nova filosofia da natureza, que nela vê apenas corpos em movimento, corpos que cegamente conservam o movimento pela necessidade da inércia. Desapareceu todo o propósito superior da natureza, que a razão poderia consultar e empregar para submeter a paixão humana. A natureza nada nos diz em especial acerca do homem e não estabelece nenhum imperativo para a sua conduta, mas pode-se imaginar que se comporte como todos os demais corpos, eliminados os imaginários embaraços à obediência de suas poderosas inclinações — coações que fariam com que ele se comportasse de forma diferente à dos corpos naturais. A paixão irracional e a ciência racional cooperam de uma nova forma para estabelecer o direito natural: dedica-te à paz. A passional subjetividade humana anui às premissas da filosofia natural — mais ainda, delas faz seus princípios de ação — e a filosofia descobre que essa ausência concorda com a natureza. Seja como for, o homem continua a fazer parte da natureza, mas de forma diferente e bem mais problemática do que, digamos, na filosofia de Aristóteles, onde a alma está no centro e o que há de mais alto no homem é afim ao que há de mais alto na natureza, ou onde a alma é a natureza. Na realidade, o homem constitui uma só parte, não é um microcosmo. Não há na natureza uma ordem hierárquica dos seres tampouco no ego.

O homem natural de Locke, que na verdade é idêntico ao seu homem civil, cujo cuidado com o conforto e a própria conservação o torna cumpridor da lei e produtivo, não é assim tão natural. Rousseau logo assinalou que o filósofo inglês, na pressa de encontrar solução simples ou automática para o problema político, levou a natureza a fazer muito mais do que ele tinha o direito de esperar de uma entidade mecânica, não teológica. O homem natural seria um bruto, difícil de distinguir dos outros animais, não sociável nem industrioso ou

racional, mas, pelo contrário, preguiçoso e irracional, motivado exclusivamente por sensações ou por sentimentos. Eliminadas as aspirações superiores do homem, as relacionadas com a alma, Hobbes e Locke esperavam encontrar para ele um terreno de base, mas Rousseau removeu-o. Então o homem caiu naquilo que chamei de porão, que hoje parece não ter fundo. E, lá embaixo, Rousseau descobriu toda a complexidade do homem que, antes do advento de Maquiavel, estava nos píncaros. Locke havia selecionado ilegitimamente as partes do homem de que precisava para o contrato social, suprimindo tudo o mais, procedimento insatisfatório do ponto de vista da teoria e oneroso do ponto de vista prático. O burguês é a medida do preço pago, ele que acima de todos não consegue enxergar seu verdadeiro eu, que nega a existência em si do porão fracamente recoberto, que é na sua quase totalidade obsoleto para os objetivos de uma sociedade que não lhe promete sequer a perfeição ou a salvação, antes paga para se livrar dele. Rousseau demole a simplória harmonia entre natureza e sociedade que se diria ser um axioma para os Estados Unidos.

Rousseau ainda esperava fazer um pouso suave nas autênticas bases da natureza, mas não foi fácil conseguir, exigindo estudo e esforço. A existência dessa base natural tornou-se duvidosa, cavando-se aí o abismo. Foi contudo Rousseau quem fundou a moderna psicologia do eu na sua plenitude, com sua infundável busca do que se acha realmente sob a aparência da racionalidade e da civilidade, sua nova forma de alcançar o inconsciente e sua interminável tarefa de constituir uma espécie qualquer de harmonia salutar entre o que está em cima e o que está embaixo.

A intransigência de Rousseau preparou o terreno para separar o homem da natureza. A vontade dele era aceitar a moderna proposição científica de que o bruto é o verdadeiro ser do homem, mas a natureza não consegue explicar satisfatoriamente o que o distingue dos outros brutos, o movimento da natureza para a sociedade, a sua *história*. Descartes, que

teve a sua parte na demolição da alma, tinha reduzido a natureza a uma extensão, deixando por fora dela apenas o ego a observá-la. Em tudo, menos na consciência, o homem faz parte da extensão, mas, no entanto, como é que ele se tornou uma unidade, recebendo o nome de ego, eis o que é profundamente misterioso. Este todo experiente, combinando a extensão e o ego, parece inexplicável e infundado. O organismo, ou átomos em movimento, as paixões e a razão formam certa espécie de unidade, mas uma unidade situada fora do alcance das ciências naturais. Parece que Locke inventou o ego para dar unidade à seqüência lógica da incessante sucessão temporal de impressões sensoriais que desapareceriam no nada se não houvesse lugar onde mantê-las. Podemos saber tudo sobre a natureza, menos aquilo que a natureza conhece. Na medida em que o homem é uma peça da natureza, desaparece. O ego separa-se gradativamente dela e seus fenômenos têm de ser tratados em separado. O ego de Descartes, aparentemente invulnerável e divino na sua calma e isolamento, vem a ser afinal a ponta de um *iceberg* flutuando num mar insondável e turbulento, o id, consciência e epifenômeno do inconsciente. Agora parece claro que o homem é o ego. Mas que é o ego?

A psicologia que tão jovialmente abraçamos nos deixa essa questão. Mas é importante conhecer sua complexíssima história, se vamos nos abandonar a ela. Uma coisa é certa: essa psicologia chegou tarde demais para tratar das partes do homem negligenciadas por tanto tempo na sociedade liberal dos Estados Unidos, além de abrir uma caixinha de surpresas, nós próprios. Tal como Iago, no *Otelo* de Shakespeare, ela nos diz “Jamais encontrei um homem que soubesse amar-se a si mesmo”. A moderna psicologia sempre tem isso em comum com a velha opinião popular, criada por Maquiavel: que, de certo modo, o egoísmo é bom. O homem é o ego e o ego tem de ser egoísta. O que há de novo é o fato de nos dizerem para olhar mais a fundo para o ego, que supúnhamos conhecer facilmente e ter acesso a ele.

A ambigüidade da vida humana exige sempre que haja distinções entre o bem e o mal, de uma forma ou de outra. A grande mudança é que, antigamente, bom homem era quem se interessava pelos outros, em contraposição a quem só se interessa por si mesmo. Agora, bom homem é quem sabe cuidar de si, em comparação com o homem que não sabe, diferença que se torna mais evidente no reino político. Para Aristóteles, os bons regimes têm governantes dedicados ao bem comum e os maus têm governantes que se servem da posição para favorecer seus interesses particulares. Para Locke e Montesquieu semelhante distinção não existe, pois um bom regime tem as estruturas institucionais adequadas para satisfazer e ao mesmo tempo coibir os egoístas que o formam e um mau regime não consegue fazê-lo. O egoísmo é um pressuposto, já que não se presume que os homens sejam como deviam ser, mas como são. A psicologia só distingue as formas boas e más do egoísmo, a exemplo da deliciosamente cândida distinção que Rousseau faz de *amour de soi* e *amour-propre*, expressões intraduzíveis para o inglês, cujo equivalente único seria *self-love*.

Para nós, americanos, a distinção mais reveladora e deliciosa — dada a inconsciência da sua perversidade — é entre voltado para dentro e voltado para os outros, sendo a primeira considerada boa sem reservas. Claro que nos dizem que a pessoa voltada para dentro, mas sadia, se interessará *realmente* pelos outros. Ao que só me cabe responder: quem acreditar nisso pode acreditar em tudo. Rousseau sabia mais das coisas.

A psicologia do ego fez tanto sucesso que nós, em geral, nos voltamos instintivamente para dentro quando queremos curar nossos males, em vez de procurar a natureza das coisas. Sócrates também pensava que viver de acordo com as opiniões dos outros era patológico, mas não instava com os homens para que procurassem uma fonte de produção de opiniões próprias e únicas nem os criticava por serem conformistas. Não media a sanidade psicológica pela sinceridade, a autenticidade ou por qualquer critério obrigatoriamente vago de diagnóstico de um

ser sadio. A verdade é a mais necessária das coisas, mas a conformidade à natureza é muito diferente da conformidade à lei, às convenções ou às opiniões.

Passou a vida discutindo com outros homens e consigo mesmo opiniões sobre o que é a virtude, a justiça, a piedade, rejeitando as que não eram comprováveis ou eram incoerentes e levando adiante a análise das que pareciam mais sólidas. Para ele, o acesso à natureza das coisas se faz pela via do pensamento sobre o que os homens dizem acerca delas. O filósofo vivia entre os atenienses mas não era verdadeiramente um deles, não dando aliás a impressão de sentir-se constrangido pelo fato de não confiarem nele. Não era solitário nem cidadão.

Já Rousseau, personalidade de estatura semelhante dentro da nova tradição, vivia angustiado pelo ódio da humanidade e era, ao mesmo tempo, pelo menos verbalmente, cidadão perfeito e solitário completo. Dilacerado pelos extremos, para ele não havia meio-termo. Embora grande argumentador, os meios prediletos de aprendizagem de sua própria pessoa eram o devaneio, o sonho, o passado, uma corrente de associações livres de controle emocional. Para conhecer um ser tão amorfo como o homem, o próprio Rousseau e sua história, na sua própria opinião, são mais importantes do que a busca socrática do homem em geral ou do homem em si. A diferença se torna evidente comparando a imagem de Sócrates falando a dois jovens sobre o melhor regime com a de Rousseau deitado de costas numa balsa que flutua em lago de águas mansas, percebendo a sua existência.

A Criatividade

A expressão *dignidade do homem*, quando Pico della Mirandola a cunhou, no século 15, soava a blasfêmia. O homem enquanto tal não era considerado particularmente digno. Deus tinha dignidade e a que o homem tivesse se devia ao fato de ter sido feito à imagem e semelhança de Deus (a partir do pó) ou de ser o animal racional, cuja mente era capaz de alcançar o conjunto da natureza, o que lhe dava afinidade com o dito conjunto.

Hoje, no entanto, a dignidade do homem não conta com nenhum desses apoios e a frase quer dizer que ele é o ser supremo, asserção negada com ênfase tanto por Aristóteles como pela Bíblia. Está em lugar elevado e sozinho. Para que isso seja plausível, o homem tem de ser livre — não no sentido da filosofia antiga, segundo a qual homem livre é aquele que participa de um regime onde tanto governa como é governado, nem no sentido de Hobbes e de Locke, para quem homem livre é aquele que pode seguir a sua razão sem ter de obedecer a Deus ou a seu semelhante —, livre num sentido muito mais amplo, o de legislar para si e para a natureza — logo, sem a orientação da natureza.

O complemento e a explicação desta concepção da liberdade se chama *criatividade*. Estamos tão acostumados à palavra, que perdeu todo o efeito sobre nós, como os discursos sobre

o Dia da Independência. Mas, na primeira vez em que foi empregada, cheirava a blasfêmia e a paradoxo. Somente Deus recebera o nome de criador e isso foi o milagre dos milagres, para além da causalidade, a negação da premissa de toda a razão, *ex nihilo nihil fit* (do nada se fez o nada). O que define o homem já não é a razão, que não passa de um instrumento para a conservação da espécie, mas a arte, pois se diz que na arte o homem pode ser *criador* ou *criativo*. Aí ele traz ordem ao caos. As maiores individualidades não estão entre os sábios, mas entre os artistas, Homero, Dante, Rafael, Beethoven. A arte não é a imitação da natureza, mas a libertação da natureza. O homem capaz de gerar visões de um cosmos e ideais de vida é um *gênio*, um ser misterioso, demoníaco. Sua maior obra de arte é ele mesmo. Quem pode partir de sua pessoa, caos de impressões e de desejos, coisa cuja própria unidade é duvidosa, e lhe confere ordem e unidade, é uma *personalidade*. Tudo isso resulta da livre atividade do espírito e da vontade. Esse indivíduo contém em si mesmo os elementos do legislador e do profeta e compreende mais a fundo o verdadeiro caráter das coisas do que os contemplativos, os filósofos e os cientistas, que tomam a ordem estabelecida como permanente e não conseguem compreender o ser humano. Eis aí a restauração da antiga grandeza do homem contra o igualitarismo científico, mas quão diferente ele agora se afigura! Toda essa nova linguagem serve para medir a diferença e refletir sobre a forma como os gregos traduziriam e articulariam os fenômenos que ela descreve é tarefa para uma vida inteira, a qual nos daria boas recompensas em autocompreensão.

O vocabulário do ego, da cultura e da criatividade recapitula em boa parte os efeitos daquilo que Rousseau iniciou, exprimindo a insatisfação com as soluções científicas e políticas do Iluminismo. Aliás, vira do avesso a compreensão daquilo que a natureza é. De certa forma, a natureza sempre foi aquilo por onde nós nos orientávamos, mas, de qualquer forma, nenhum pensador influente tentou regressar à interpretação da

natureza do pré-Iluminismo, à chamada concepção teológica, segundo a qual a natureza é a plenitude em si, que cada ser luta por alcançar. A reação à natureza encarada como matéria em movimento, que pode ser vencida em nome das necessidades humanas, foi dupla: retorno à noção de que a natureza é o Bem, mas somente a natureza bruta dos campos, das florestas, das montanhas e dos cursos de água, no meio da qual os animais vivem felizes, ou então a completa transcendência da natureza no sentido da criatividade. A última solução foi a dominante no Continente Europeu e caminhou da Alemanha para a Inglaterra através de figuras como Coleridge e Carlyle. Raríssimos pensadores tiveram a coerência de levar a sério o significado de semelhante revolução filosófica. A grande exceção é Hegel. Todos, porém, foram afetados por ela e sua influência se fez sentir em todo o espectro político, da direita à esquerda. Tanto o marxismo como o conservadorismo são unimagináveis sem a obra de Rousseau.

Um pequeno mas luminoso exemplo da difusão do pensamento antiiluminista nos dias de hoje está em como os próprios cientistas passaram a se classificar como “criadores”, embora nada haja de mais contrário ao espírito da ciência do que a opinião segundo a qual eles fabricam e não descobrem seus resultados. Os cientistas são unânimes contra o criacionismo, reconhecendo corretamente que, se ele existe, a ciência é uma inutilidade, mas não compreendem que a criatividade tem exatamente as mesmas conseqüências. Ou a natureza tem uma ordem legítima ou não tem, ou pode haver milagres ou não. Os cientistas não provam que os milagres não existam, presumem que não haja milagres e, sem tal presunção, não existe ciência. Hoje em dia é fácil negar a criação divina como coisa do passado que a ciência venceu, mas a criação humana, muito mais improvável e nada senão uma imitação da divina, exerce uma estranha atração. Em honra dela os cientistas emitem opiniões que não derivam da ciência ou de qualquer reflexão séria sobre a ciência, mas representam mera confor-

mação à opinião pública democrática, a qual, inadvertidamente, foi tomada por românticas noções adaptadas para lisonjeá-la (todos são criadores). O artista e não o cientista é que se tornou admirável e a ciência sente que se deve assimilar a esse tipo para conservar a respeitabilidade. Quando se pensava que o ser humano era essencialmente racionalista, o artista configurava a perfeição do que todos queriam ser. Foi essa forma que o Iluminismo encontrou para estabelecer a situação central da ciência, tornando-a admirada. Esta mudança de qualificação mostra como se alterou o *Zeitgeist* (espírito da época) e como a ciência, em vez de se conservar fora e de nos libertar dele, se incorporou nele. A vida teórica perdeu a dimensão e agora o cientista luta para recuperar o papel de símbolo da perfeição do que todos querem ser — mas isso também mudou, corroendo a natural harmonia entre ciência e sociedade.

Haverá quem julgue trivial esta classificação, semelhante à de C. P. Snow ao considerar a ciência uma “cultura”. A ciência só se afigura criadora pelo fato de esquecermos o que na verdade significa criar, pensando que seja talento na apresentação de hipóteses, na descoberta de provas ou na invenção de fórmulas. Partindo desta perspectiva, a ciência não foi afetada e temos aí mais outro exemplo de poluição da linguagem, poluição que, embora menos temida que a outra, é na realidade mais mortífera, já que retrata a desordem intelectual desta época. A utilização de um discurso insignificante acarreta falta de clareza sobre o que são arte e ciência, enfraquecendo uma e outra em uma síntese impossível de opostos que apelam a uma sociedade desejosa de que lhe digam que usufrui tudo aquilo que é bom. Há aqui uma sinistra perda de confiança na idéia de ciência, se não na sua prática minuciosa, idéia que esteve na origem da sociedade democrática e do absoluto num mundo relativizado. Esses cientistas não sabem o que fazem. Desprezada e rejeitada pela ciência positiva, a filosofia se vinga ao ser vulgarizada pela opinião pública vulgar, intimidando a dita ciência.

Vemos portanto os efeitos da obra de Rousseau e seguidores nos cercam por todos os lados, no sangue arterial da opinião pública. Evidentemente, o emprego de vocábulos como “criatividade” e “personalidade” não quer dizer que as pessoas que as utilizam compreendam o pensamento que os tornou necessários, quanto mais concordar com ele. A língua foi banalizada. Palavras que serviram para descrever e estimular Beethoven e Goethe são hoje aplicadas a alunos de escola primária. Não é próprio da democracia negar a quem quer que seja o acesso ao que há de bom. Se nem tudo é acessível a todos, a tendência então é negar o fato — proclamando simplesmente, por exemplo, que é arte o que não é arte. A sociedade americana assiste a uma corrida desenfreada à diferenciação e, logo que alguma coisa é aceita como distintiva, trata-se de embrulhá-la de tal forma que todos possam ser incluídos. Criatividade e personalidade visavam ser termos de distinção, embora na realidade visassem ser as distinções apropriadas à sociedade igualitária, na qual toda a diferenciação está ameaçada. O nivelamento das diferenças através da familiaridade apenas estimula a auto-satisfação. Agora que elas pertencem a todos, pode-se dizer que não significam nada, tanto na fala comum como nas ciências sociais, que as citam como “conceitos”. De fato, não têm conteúdo específico, são uma espécie de ópio das massas. No entanto, oferecem efetivamente um ponto de convergência para todas as insatisfações que a vida sempre nos deixa em todos os lugares e em todas as épocas, sobretudo as que a sociedade democrática gera. Criatividade e personalidade assumem o papel de antigos vocábulos como virtude, indústria, racionalidade e caráter, afetam nossos julgamentos, dão-nos metas educacionais. Constituem o meio burguês de não ser burguês, pelo que são fonte de esnobismo e de pretensionismo, estranhos às reais virtudes norte-americanas. Temos uma boa porção de bons engenheiros; mas, grandes artistas, muito poucos. No entanto, todas as honras vão para estes, ou melhor, para os que a propaganda assim considera aos

olhos da massa. Os verdadeiros artistas não precisam desse tipo de ajuda, que na realidade os enfraquece. O ganhador de dinheiro não é personalidade mais tentadora, mas é preferível, de longe, à impostura intelectual.

Assim, o que visava ser uma elevação do bom gosto e da moralidade virou apenas grão para o nosso moinho, enquanto mina as bases do moinho. Não foi esse o único resultado na Europa, onde a criatividade teve em tempos um efeito inspirador e tinha mais em que se nutrir. Mesmo lá, contudo, o balanço pode-se dizer negativo, como já veremos. Entre nós, porém, não vejo vantagem alguma. E, agora, a própria palavra-mãe — cultura — também passou a fazer parte da conversa vazia, com sua imprecisão levada agora ao nível patológico. Os antropólogos não são capazes de defini-la, mas estão seguros de que ela exista. Os artistas não têm visão alguma do sublime, mas sabem que a cultura (isto é, o que eles fazem) tem direito à honra e ao apoio da sociedade civil. Os sociólogos e propagadores de suas opiniões, os jornalistas de todas as cores, chamam tudo de cultura — a cultura da droga, a cultura do rock, a cultura das gangues de rua e por aí afora, sem discriminação. A falta de cultura, agora, é cultura. Eis aí a heróica reação que a Revolução Francesa encontrou ao chegar aos Estados Unidos. Nosso país continua a ser um cadinho.

5

A Cultura

A interessante resposta à tensão natureza-sociedade, muito mais fecunda do que o regresso à natureza ou do que a saudade dela, pode ser resumida pela palavra “cultura”. Pelo que parece, quer dizer algo de superior, de profundo, de respeitável, diante do qual nos curvamos. Forma com a natureza um padrão para julgar os homens e suas ações, mas possui dignidade muito maior. Quase nunca é utilizada pejorativamente, como “sociedade”, “Estado”, “nação” e até “civilização”, termos que vão sendo gradativamente substituídos por cultura ou legitimados por ela. Cultura é a unidade da natureza bruta do homem, com todas as artes e ciências por ele adquiridas ao deslocar-se do estado de natureza para a sociedade civil. A cultura restitui a totalidade perdida do primeiro homem em nível superior, onde as suas faculdades podem se desenvolver plenamente sem contradição entre os desejos da natureza e os imperativos morais de sua vida social.

Na moderna acepção do vocábulo, “cultura” foi empregada a primeira vez por Immanuel Kant, que estava pensando em Rousseau ao empregá-la, principalmente no que ele dizia do burguês. O burguês é egoísta, mas não tem a pureza e a simplicidade do egoísmo natural. Faz contratos procurando ganhar o máximo. O respeito pelos outros e a obediência à lei dependem da expectativa de lucro: “A melhor política é a da

honestidade''. Dessa forma corrompe a moralidade, cuja essência é existir para seu próprio bem. O burguês não satisfaz os extremos, nem a natureza nem a moralidade. As exigências morais não passam de um ideal abstrato se pediram aquilo que a natureza não pode dar e, aliás, seria preferível o egoísmo dos brutos a uma falsa moralidade.

O progresso da cultura estabelece o elo entre inclinação e dever. Kant recorre à educação do desejo sexual como exemplo. Por natureza, o homem sente o desejo de ter relações sexuais e, portanto, de procriar, mas não sente o menor desejo de cuidar dos filhos e educá-los, apesar do extenso lapso de tempo que a criação exige. Conseqüentemente, a família é necessária, ainda que o desejo natural não aponte para a família. De resto, o desejo é promíscuo e nos inclina para a liberdade, motivo pelo qual é recalcado, sendo nós obrigados a abandoná-lo. Por isso somos castigados. Criam-se mitos para assombrar o homem, para que se sinta culpado e se convença de que é um pecador, por força de seus desejos naturais. O casamento coage as duas partes que praticam ou imaginam a infidelidade. Não obstante todo o arcabouço social, o desejo indomável persiste, porque é da natureza. É possível recalculá-lo, mas não por completo, e ele sempre se vinga de uma forma ou de outra.

Numa situação desta, o ser humano nunca pode ser feliz. No entanto, o homem profundamente apaixonado por uma mulher tanto a deseja como, pelo menos de momento, cuida efetivamente de outrem. Se esta última condição se tornar permanente, o desejo e a moral praticamente coincidem. A livre opção pelo casamento e a capacidade de adesão a ele, de maneira sincera e não apenas formal, constituem uma prova de cultura, de desejo educado pela civilidade. Constituem igualmente uma prova de liberdade humana, de capacidade de vencer a natureza por amor da moralidade sem gerar infelicidade. A preferência exclusiva por uma pessoa cuja atração se baseia em idéias de beleza e de virtude desconhecidas ao homem da natureza torna o sexo sublime, ou melhor, sublima-o. Isso é

amor, o amor que busca expressão na poesia e na música. Sublimados dessa forma, os desejos sexuais culminam na arte. As crianças que são produto do amor tornam necessário refletir na educação. Por sua vez, a família, seus direitos e deveres, sua base legal e sua proteção acabam afinal por ligar à política aquele que era um indivíduo isolado, preocupado apenas consigo. O amor, a família e a política, que antes dividiam e manietavam o homem, podiam agora se combinar de maneira a atender e até a intensificar o desejo natural, mediante uma franca manifestação da vontade. O homem volta a ser senhor de si mesmo, ser social relacionado a seus semelhantes, mas não alienado por eles. Não vive em promiscuidade nem é reprimido, já que a paixão sexual se exprime e satisfaz com plenitude. Por outro lado, completam-se o mundo da natureza e o mundo da sociedade. As aquisições intelectuais não são apenas adornos extrínsecos, antes servem e enriquecem harmoniosamente a vida humana.

Tal é o ideal da cultura no tocante à questão sexual. Algo de semelhante há de ocorrer em todos os aspectos da vida a fim de se produzir uma personalidade, um ser humano plenamente desenvolvido. Esta visão rousseauiana-kantiana está de acordo, no essencial, com a concepção do Iluminismo daquilo que é natural em nós, mas pela primeira vez em filosofia se descobre no homem algo de diferente e de superior à natureza.

Deve-se notar que o tema do sexo raramente é mencionado no pensamento que está na origem da fundação dos Estados Unidos. Ele era todo preservação e não procriação, pois o medo é mais poderoso do que o amor e os homens preferem a vida ao prazer. A subordinação ou submissão do sexual e de tudo que se lhe ligava tornou mais fácil à sociedade atender às solicitações mais fortes da natureza, ao passo que a reabilitação do sexo tornou essa tarefa mais difícil, além de criar outras solicitações. A primazia dada ao instinto sexual pelo pensamento moderno dos últimos tempos, ao contrário do ins-

tinto de conservação entre os primeiros modernos, responde por boa parte do drama da vida intelectual do Ocidente e pelas expectativas inconstantes da vida social. Estamos de volta ao nosso economista e ao nosso psiquiatra.

Qual é, porém, a relação entre o modo como Kant usa a palavra cultura e o nosso? Parece haver duas acepções em curso atualmente, as quais, embora diferentes, estão correlacionadas. Primeiro, cultura é quase idêntico a povo ou nação, como em cultura francesa, cultura alemã, cultura iraniana etc. Segundo, cultura refere-se a arte, música, literatura, televisão educativa, certos filmes — em resumo, a tudo que é elevado e edificante, em contraposição a comércio. A correlação reside em que a cultura é que torna possível, em alto nível, a rica vida social que constitui um povo, seus costumes, estilos, gostos, festivais, rituais, deuses — tudo aquilo que liga os indivíduos a um grupo com raízes, uma comunidade na qual pensam e formam geralmente com o povo uma unidade moral, estando o homem unido dentro de si mesmo. Uma cultura é uma obra de arte, de que as belas artes representam a expressão sublime. Deste ponto de vista, as democracias liberais parecem feiras em desordem, onde as pessoas trazem sua produção pela manhã e da qual voltam à noite para usufruir na intimidade aquilo que adquiriram como resultado do que venderam. Por outro lado, no caso da cultura, as pessoas são formadas pela coletividade tal como os membros do coro de um drama grego. Um Charles de Gaulle ou, quanto a isso, um Alexandre Soljenitsyn vêem os Estados Unidos como um mero agregado de indivíduos, área de despejo do refúgio de outros países, dedicado ao consumo — quer dizer, sem cultura.

A cultura como arte é a expressão máxima da criatividade do homem, da sua capacidade de libertação dos estritos limites da natureza e, portanto, da degradante interpretação que lhe atribuem as modernas ciências naturais e políticas. É a cultura que alicerça a dignidade humana. Enquanto forma de comunidade, a cultura é o tecido de relações em que o eu encontra

sua diversa e elaborada expressão, é a própria morada do eu, mas é ao mesmo tempo produto dele. É mais profunda do que o *Estado* moderno, o qual trata apenas das necessidades físicas do homem e tende a degenerar em mera e simples economia. O Estado não é um foro em que o homem possa agir sem se deformar. É por essa razão que nos melhores meios sempre se afigura de mau gosto falar de amor à pátria, embora a devoção à cultura ocidental ou mesmo à norte-americana seja perfeitamente respeitável. A cultura restaura “a unidade da arte e da vida” da antiga pólis.

O único elemento da pólis afastado da cultura é a política. Para os antigos, a alma da cidade era o regime, a disposição e a participação nas funções, as deliberações sobre a justiça e o bem comum, opções entre a guerra e a paz, a atividade legislativa. A opção racional por parte dos cidadãos que eram estadistas entendia-se que fosse o centro da vida comunal e a causa de tudo mais. A pólis definia-se pelo regime. Nada disso se encontra na cultura, sendo aliás muito difícil discernir o que define uma cultura. Hoje em dia o que nos interessa é a cultura grega e não a política ateniense. A versão que Tucídides nos deixou da Oração Fúnebre de Péricles é considerada uma expressão arquetípica dessa cultura, uma esplêndida evocação — no contexto de uma cerimônia religiosa — do amor da beleza e da sabedoria de Atenas. É uma interpretação que faz algum sentido, mas resulta de uma leitura equivocada, tanto que se imagina enriquecer-nos quando afinal confirma apenas os nossos preconceitos, típicos de nossa completa dependência da interpretação que os alemães dão às coisas da Grécia. Na realidade, Péricles nada diz sobre os deuses, a poesia, a história, a escultura e a filosofia em que pensamos. Louva a origem de Atenas e encontra beleza em sua atuação política — o sistema e, principalmente, o império que tiranicamente mantinha. Os atenienses são heróis políticos que ultrapassam os de Homero e as artes se compreende implicitamente serem imitações e adornos de tal heroísmo. Mas descobrimos o que pro-

curávamos e não vemos nada disso. Assim interpretado, Péricles seria para nós muito superficial.

O desaparecimento da política nos Estados Unidos representa um dos aspectos mais salientes do pensamento moderno, guardando forte nexos com nossa prática política. A política tende a desaparecer no subpolítico (economia) ou no que aspira a ser superior à política (cultura) — que por igual escapam à arte arquitetônica, a prudência do estadista. No sentido mais antigo, a política abrangia e continha esses dois extremos, mas a oposição entre economia e cultura não passa de mais uma formulação do dualismo existente na vida intelectual contemporânea dos Estados Unidos, que está sempre presente nestas páginas e lhes serve de tema de união.

A fonte se encontra em uma das passagens mais notáveis da obra de Rousseau, a qual assinala a ruptura com os primórdios da moderna arte de governar e que foi decisiva para o desenvolvimento da idéia de cultura, ou seja, o capítulo sobre o legislador no *Contrato Social* (II,7). O filósofo chama a atenção dos leitores para a cidade antiga como corretivo para o ensino político do Iluminismo. Ao contrário de muitos pensadores que o sucederam, Rousseau era obstinadamente político e encarava os atos dos homens públicos como essenciais para a vida de um povo. Ora, é precisamente em nome das próprias condições da existência de um povo que Rousseau acusa seus antecessores imediatos de as terem compreendido mal ou esquecido. O interesse próprio dos indivíduos não basta para estabelecer o bem comum, insiste o filósofo, mas, sem ele, a vida política é impossível e os homens seriam sempre desprezíveis. Primeiramente, o fundador de um regime tem de fazer um povo a quem o regime pertença. Um povo não resultará automaticamente do conhecimento do indivíduo quanto ao seu interesse particular, sendo indispensável um ato político. O legislador deve se sentir em condições

de mudar por assim dizer a natureza humana, de transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo per-

feito e solitário, em parte de um todo maior, do qual ele recebe seja como for a vida e o ser; de alterar a constituição do homem para reforçá-la; de substituir uma existência física e independente que recebemos da natureza por uma existência parcial e moral. Numa palavra, cumpre que ele retire do homem as próprias forças para dar-lhe outra que lhe são estranhas e das quais não possa usar sem ajuda alheia. Quanto mais as forças naturais são mortas e aniquiladas, maiores e mais duradouras são as adquiridas, e mais a instituição também é sólida e perfeita, de modo que, se cada cidadão nada é, nada pode senão através dos outros, e que a força adquirida pelo todo seja igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, pode-se dizer que a legislação alcançou o mais alto ponto de perfeição que poderia atingir.

Com uma franqueza salutar, característica, Rousseau salienta o caráter corporativo da comunidade e o que se exige para chegar a ela em contraposição ao abstrato individualismo popularizado pelo Iluminismo. Na elaboração do esquema, Rousseau até inclui os festivais populares e coisas que tais. Esse complexo sistema nervoso construído pelo legislador corresponde exatamente ao que chamamos cultura. Ou melhor, cultura é o efeito da legislação sem o legislador, sem a intenção política.

A franqueza ou a rudeza teórica de Rousseau sobre legislação desconcertaram sucessivas gerações de pensadores, que apesar disso desejavam o resultado dessa rudeza, quer dizer, a comunidade. Ou, com maior probabilidade, a rudeza prática de Robespierre e o malogro de sua tentativa de legislação assustaram os observadores moderados. De qualquer forma, mudar a natureza humana parece uma atividade brutal, desagradável e tirânica. Foi então que, em vez disso, se começou a negar a existência de uma coisa tal como a natureza humana. Pelo contrário, o homem se desenvolve cada vez mais na cultura, tanto mais que as culturas, como se depreende da pa-

lavra, traduzem crescimento. O homem é um ser da cultura e não da natureza. O que ele conserva da natureza nada é em comparação com o que ele adquiriu da cultura. Uma cultura, a exemplo da língua que a acompanha e expressa, é um conjunto de meros acidentes que emprestam um sentido coerente à constituição humana. A natureza é gradativamente afastada do estudo do homem, entendendo-se o estado de natureza como um mito, ainda que a noção de cultura seja inconcebível sem a prévia análise do estado de natureza. A primazia do adquirido sobre o natural constitui a base da idéia de cultura, idéia que se prende à de história, compreendida não como levantamento de realizações humanas, mas como uma dimensão da realidade, do ser do homem. O próprio fato da deslocação do estado de natureza para o estado civil demonstra que a História existe e é mais importante do que a natureza. Em Rousseau, mantém-se a tensão entre a natureza e a ordem política, tendo o legislador de obrigar as duas a uma espécie de harmonia. A história é a união das duas, na qual ambas desaparecem.

Agora, Rousseau, com todas as adaptações feitas pelo legislador, para que a legislação se adapte ao tempo e ao lugar, ainda estava atrás do mesmo objetivo universal como os pensadores do Iluminismo: garantir a todos os homens, dentro da sociedade civil, igualdade de direitos naturais. Para ele, simplesmente, Hobbes e Locke não haviam conseguido fazê-lo, já que o interesse próprio não chega para servir de alicerce à ética política. A solução era mais complexa e exigente. Kant, que inventou a cultura como parte do ensino da História, também tinha um objetivo universal assemelhado. Embora para ele os direitos naturais se transformassem em direitos humanos, eram no fundo os mesmos, assentados em nova base, enquanto o processo histórico que encontrava nos textos de Rousseau se dirigia para o efetivo estabelecimento de tais direitos na sociedade civil. O que assinalava essas doutrinas eram a universalidade e a racionalidade. Mas logo a cultura — palavra no

singular para Kant e, de modo um tanto anacrônico, para Rousseau — virou *culturas*. Está claro que houvesse ingleses, franceses, alemães e chineses, mas já não está claro que houvesse uma cultura cosmopolita realizada ou em via de formação. As variegadas uniões da natureza com as aquisições da civilização são bastante raras e difíceis e é improvável que tendam para o mesmo fim, mas temos de tratar essas criações com desvelo e dar graças pelo fato de haver cultura, por mínima que seja. Até se descobriu um encanto nessa diversidade. Rousseau introduziu o enraizamento como condição para se alcançar o objetivo humano racional, mas os sucessores historicistas e românticos dele afirmaram que esse objetivo era prejudicial ao enraizamento, de modo que o dito enraizamento é que se tornou o objetivo.

Continuamos aqui com duas leituras contraditórias daquilo que conta para o homem. Uma nos diz que o importante é o que todos temos em comum, a outra que é escasso o que temos em comum, mas as aquisições provindas de diferentes culturas nos dão profundidade e interesse. Ambos concordam que a vida, a liberdade e a procura de bens materiais, ou seja, a saúde e a conservação da vida, são tudo quanto compartilhamos. A diferença está no peso que atribuímos ao fato de ser franceses ou chineses, judeus ou católicos, ou a ordem hierárquica dessas culturas particulares relativamente às necessidades naturais do organismo. Uma é cosmopolita, a outra é particularista. Os direitos humanos estão correlacionados com uma escola, o respeito pelas culturas com a outra. Na medida em que perfilhamos esta última, os Estados Unidos o fazem em nome de verdades evidentes que se aplicam ao bem da espécie humana. Os críticos, porém, argumentam que essas verdades não existem, que se trata de preconceitos da cultura norte-americana. Por outro lado, o aiatolá foi de início apoiado por alguns americanos porque representava a verdadeira cultura iraniana. Agora, é atacado por violar os direitos humanos, o que ele faz em nome de Islam. Seus críticos insistem em que

há princípios universais a limitar os direitos do Islam. Quando as pessoas que criticam os Estados Unidos em nome da cultura e o aiatolá em nome dos direitos humanos são as mesmas, o que é muito comum, são aquele tipo de gente que quer comer o bolo e ficar com ele inteiro.

Ora, seria o caso de perguntar: por que não respeitar ao mesmo tempo os direitos humanos e a cultura? Simplesmente porque uma cultura gera seu próprio estilo de vida e seus princípios, sobretudo os mais altos, sem nenhuma autoridade acima dela. Se a houvesse, estaria debilitado o singularíssimo estilo de vida nascido desses princípios. A idéia de cultura foi adotada precisamente por oferecer uma alternativa ao que se entendia fosse a baixa e desumanizante universalidade de direitos baseada em nossa natureza animal. O espírito popular assumiria o lugar da razão. A guerra foi contínua entre a universalidade do Iluminismo e a particularidade resultante das doutrinas dos críticos desse movimento. A crítica apelava a todos os velhos laços de Deus, pátria e família que o Iluminismo arrancara, dando-lhes nova interpretação e novo patos. Era uma crítica que dava base filosófica para resistir à filosofia.

Resta saber se os raciocínios assumem realmente o papel dos instintos, se os argumentos acerca do valor da tradição ou das raízes podem substituir as paixões imediatas, se toda esta interpretação não passa de uma reação desigual à tarefa de resistir a uma onda de calculado individualismo igualitário, que aliás os próprios críticos compartilham, bem como aos privilégios que relutariam a renunciar. Quando ouvimos gente divorciada há pouco exaltando a família ampliada, sem ter consciência dos vínculos sagrados e da tirania ancestral que ela exigia para subsistir, é fácil imaginar o que a seu ver lhes falta na vida, mas difícil acreditar que faça idéia do que teria de sacrificar para conseguir isso. Ao escutarmos homens e mulheres proclamando que têm de preservar a sua *cultura*, não há como deixar de indagar se essa noção artificial pode assu-

mir efetivamente o lugar de Deus e da pátria, por quem já se dispuseram a dar a vida.

A “nova etnicidade” ou “as raízes” não passam de outra manifestação de preocupação com a particularidade, prova não só dos verdadeiros problemas da comunidade nas modernas sociedades de massa, mas também da superficialidade da reação a ela, assim como da falta de consciência do conflito fundamental entre a sociedade liberal e a cultura. A tentativa de preservação das velhas culturas no Novo Mundo é superficial, já que ignora o fato de que as verdadeiras diferenças entre os homens se baseiam em verdadeiras diferenças em crenças fundamentais sobre o bem e sobre o mal, sobre o altíssimo, sobre Deus. As diferenças em modos de vestir e de comer ou não têm interesse ou são expressões secundárias de crenças mais profundas. As diferenças “étnicas” que observamos nos Estados Unidos não são senão reminiscências decadentes de antigas divergências, as quais levaram nossos antepassados a se matarem uns aos outros. O princípio que os animava — a alma — desapareceu. Os festivais étnicos não passam de exposições superficiais de trajes, danças e alimentos da velha pátria. É preciso ser completamente ignorante do esplêndido passado “cultural” para que alguém fique impressionado ou encantado com tão insípidas manifestações folclóricas (as quais, diga-se de passagem, unificam os sentidos da cultura: povo e arte). De resto, a bênção dada a toda a noção de diversidade cultural nos Estados Unidos pelo movimento da cultura contribuiu para a intensificação e a legitimação da política de grupos, com o correspondente declínio da crença segundo a qual os direitos individuais enunciados na Declaração de Independência não passam de retórica obsoleta.

A idéia de cultura surgiu da tentativa de descobrir a dignidade humana no contexto da ciência moderna, ciência aliás materialista, portanto reducionista, bem como determinista. O homem não terá dignidade se não estiver numa posição especial, se não for essencialmente diferente dos brutos. Tem de

haver algo nele que justifique a plenitude do ser e impeça arranjos políticos e econômicos que lhe pressuponham a brutalidade, reduzindo-o a ela. Quem procurou estabelecer a dignidade do homem não esperava nem tentava transformar as ciências naturais: era uma questão de coexistência. Criaram dualismos com os quais ainda vivemos — natureza-liberdade, natureza-arte, ciência-criatividade, ciências naturais-humanidades —, em que o vocábulo final do par se presume ser de dignidade superior, mas cuja fundamentação sempre se mostrou problemática. Em Kant, a liberdade é um postulado, uma possibilidade, e não uma demonstração, o que continua a ser a dificuldade. A cultura, embora alegue ser abrangente e incluir todas as atividades superiores do homem, não inclui na realidade as ciências naturais, que não precisam disso e que estavam indo muito bem no anterior arranjo democrático que elas ajudaram a fundar e que as estimularam. A psicologia, atualmente, inclui uma importante escola para a qual o homem não é mais que um bruto — por exemplo, o behaviorismo ou condutivismo de B. F. Skinner; outra escola em que o fato de o homem ser um animal desaparece, praticamente — por exemplo, a análise existencial de Jacques Lacan; e há várias misturas incoerentes — por exemplo, a teoria psicanalítica de Freud, que pretende ter base na biologia e ao mesmo tempo explicar fenômenos espirituais, em detrimento de ambos. Em geral, todas querem ser científicas e ao mesmo tempo respeitar a dignidade do homem.

6

Os Valores

Voltamos ao ponto por onde começamos, em que os *valores* assumem o lugar do bem e do mal. Mas, depois do giro antes apressado que fizemos em torno das experiências intelectuais correlacionadas com a política moderna, isso é obrigatório. Como as coisas se afiguravam aos meditativos alemães é o que nos mostra uma passagem altamente reveladora de Max Weber sobre Deus, a ciência e o irracional:

Por fim, embora um otimismo ingênuo possa ter louvado a ciência — isto é, a técnica do domínio da vida fundada na ciência — como o caminho que levaria à felicidade, creio poder deixar toda essa questão de lado, à luz da crítica arrasadora que Nietzsche fez dos “últimos homens” a “descobrir a felicidade”. Quem, então, ainda acredita nisso, com a exceção de alguns meninões catedráticos da universidade ou inquilinos de gabinetes editoriais? (*A Ciência como Vocação*).

Um observador tão penetrante e bem-informado como Max Weber podia dizer em 1919 que, para todos os homens sérios, o espírito científico estava morto no coração das democracias ocidentais e que foi Nietzsche quem o matou, ou lhe deu pelo menos o golpe de misericórdia. A apresentação do “último”

em *Assim Falava Zaratustra* foi tão decisiva que o racionalismo iluminista da velha escola nem precisou mais ser discutido e, segundo Weber, todas as discussões e estudos futuros tinham de proceder com a certeza de que a perspectiva era um fracasso “ingênuo”. A razão não pode estabelecer valores e acreditar que, sim, é a mais estúpida e perniciosa das ilusões.

Isso significa, simplesmente, que quase todos os norte-americanos dessa época, para pensar neles em particular, eram “meninões” e continuaram a sê-lo, muito tempo depois que os europeus continentais atingiram a idade adulta. Basta ter em mente John Dewey para ver que ele corresponde exatamente à descrição de Weber e aí recordar a influência que ele exerceu. E nem só Dewey, mas todo mundo desde o começo do nosso regime, especialmente aqueles que diziam “*Mantemos que essas verdades são evidentes por si mesmas*”, compartilhavam do sonho racionalista. O enunciado de Max Weber é importante porque foi ele talvez quem nos pôs mais em contato com a crítica mais avançada da Europa Continental à liberal democracia, além de ter sido o intermediário entre Nietzsche e os norte-americanos, que eram os mais recalcitrantes às suas concepções, talvez porque, de acordo com elas, nós representamos o pior ou o mais desesperançado e, por isso, relutamos em nos mirar naquele espelho.

Quer dizer, jogaram sobre nosso incorrigível otimismo uma visão extremamente sombria do futuro: somos crianças que se divertem com brinquedos de adultos, que aliás se mostraram para nós demasiado complexos. Digamos porém em nossa defesa que não somos os únicos a sentir essa complexidade.

Weber cita Nietzsche como a fonte comum a sérios pensadores do nosso século, dizendo-nos ao mesmo tempo que a única questão fundamental é a relação entre a razão ou a ciência e o bem humano. Quando fala da felicidade e do último homem, não pretende dizer que o último homem é infeliz, mas que a felicidade dele é nauseabunda. É necessário ter uma experiência de profundo menosprezado para compreender a nossa

situação, mas sucede que nossa capacidade de menosprezar está sumindo. Em Weber, a ciência pressupõe semelhante experiência, que chamaríamos de subjetiva. Depois de a ter encontrado em Nietzsche, passou a maior parte de sua vida acadêmica estudando religião, a fim de compreender o não desprezível, aqueles que estimam e reverenciam e que portanto não são enfatuados, que têm valores ou, para dizer a mesma coisa, que têm deuses, especialmente aqueles que criam deuses ou fundam religiões. Com Nietzsche aprendeu que a religião, ou o sagrado, é o mais importante dos fenômenos humanos, continuando a estudá-lo depois a partir da perspectiva hererodoxa do autor de *Assim Falava Zaratustra*.

“Deus está morto”, proclamava Nietzsche. Mas não o dizia em tom de triunfo, no antigo estilo do ateísmo, como se o tirano tivesse sido derrubado e a espécie humana estivesse então livre. Ao contrário, dizia-o no tom angustiado da mais séria e delicada piedade despojada de objeto próprio. O homem, que amava a Deus e dele precisava, perdeu o Pai e o Salvador, sem possibilidade de ressurreição. A alegria da libertação que encontramos em Marx transfigurou-se em terror, ante a inermidade do ser humano. A *honestidade* obriga os homens sérios, ao examinarem sua consciência, a admitir que a fé antiga já não estabelece obrigações. A virtude cristã levada ao auge é que reclama o sacrifício do cristianismo, o maior dos sacrifícios que um cristão pode fazer. O Iluminismo matou Deus, mas, tal qual Macbeth, os iluministas não sabiam que o cosmos se rebelaria diante do fato e o mundo se tornaria “uma fábula contada por um idiota, cheia de som e de fúria e que nada significa”. Nietzsche substitui o ateísmo condescendente ou presunçoso pelo ateísmo angustiado, sofrendo por suas conseqüências humanas. A ânsia, segundo nos diz, é a profunda reação a toda a nossa condição espiritual. Marx negava a existência de Deus, mas transferia todas as suas funções à História, que está inevitavelmente dirigida para a realização do homem e que assume o lugar da Providência. Quem for assim tão ingênuo também pode ser cris-

tão. Antes de Nietzsche, todos quantos ensinavam que o homem é um ser histórico apresentavam a história dele como progressiva de uma forma ou de outra. Depois de Nietzsche, uma das fórmulas características de descrição da nossa história é “declínio do Ocidente”.

O filósofo analisou e resumiu os elementos contraditórios do moderno pensamento e concluiu que o racionalismo vitorioso é incapaz de dirigir a cultura ou a alma, que não consegue defender-se teoricamente e que suas consequências humanas são intoleráveis. Está aí configurada uma crise do Ocidente, pois que pela primeira vez ele é governado em regimes baseados na razão. As pessoas que os fundaram, olhando somente para os princípios universais de justiça natural, que todos os homens reconhecem mediante a razão pura e simples, instauraram governos com base no consentimento dos governados, sem apelar para a revelação ou a tradição. A razão, contudo, também percebeu que todas as culturas anteriores tiveram como origem deuses ou a fé em deuses. Somente na hipótese de os novos regimes terem um êxito insofismável, em condições de rivalizar com o gênio criador e o esplendor das outras culturas, é que as bases racionais do pensamento poderiam ser iguais ou superiores às que a razão sabe terem sido lançadas alhures. Semelhante igualdade ou superioridade é, porém, altamente questionável, motivo pelo qual a razão reconhece a sua impropriedade. A religião é necessária e a razão não pode fundar religiões.

Isto já se achava implícito na primeira onda de críticas ao Iluminismo. Para Rousseau, uma religião civil era necessária à sociedade e o legislador deve aparecer revestido das cortes da religião e Tocqueville concentrava-se no caráter nuclear da religião para os Estados Unidos. Com o fracasso da religião civil tentada por Robespierre, seguiu-se o esforço para promover um cristianismo revisto ou liberal, sob a inspiração da *Profissão de Fé de um Vigário Savoiardo*, de Rousseau. A própria idéia de cultura era uma forma de preservação de algo seme-

lhante à religião sem falar nela. A cultura é uma síntese de razão e de religião que tenta escamotear a aguda distinção entre os dois pólos.

Nietzsche examina o paciente, observa que o tratamento não estava sendo bem-sucedido e proclama que Deus está morto. A religião era, a partir daí, uma impossibilidade, mas, já que o homem necessita da cultura, o impulso religioso permanece, embora se trate de religiosidade e não de religião. Esta noção permeia a análise nietzscheana da modernidade e, inadvertidamente, está na base das categorias atuais da psicologia e da sociologia. Nietzsche devolveu a questão religiosa ao centro da filosofia. O ponto de vista crítico para analisar a cultura moderna é o seu ateísmo essencial, e esse sucessor ainda mais repulsivo do burguês, o *último homem*, é produto do ateísmo igualitário, racionalista e socialista.

Resumindo, o aspecto novo da crise do Ocidente reside no fato de ela ser idêntica à crise da filosofia. Lendo Tucídides, verificamos que o declínio da Grécia era puramente político e que aquilo que chamamos de história intelectual tem pouca importância para compreendê-lo. Os regimes antigos tinham raízes tradicionais, mas hoje em dia somos guiados pela filosofia e pela ciência e os problemas puramente teóricos têm efeitos políticos decisivos. Não se pode imaginar a história política moderna sem uma discussão sobre Locke, Rousseau e Marx. A implausibilidade e a decrepitude teóricas estão, como todos sabemos, na origem da crise da União Soviética. Aliás, o Mundo Livre não fica muito atrás. Nietzsche foi o mais profundo, claro e vigoroso diagnosticador da doença: para ele, sentimos a necessidade íntima de abandonar a razão em bases racionais — ou seja, o sistema está perdido.

O *desencantamento* de Deus e da natureza estava pedindo uma nova descrição do bem e do mal. Para adaptar uma fórmula de Platão acerca dos deuses, nós não amamos uma coisa porque ela é boa, mas ela é boa porque nós a amamos. Quer dizer, a nossa *decisão* de estimar é que torna algo estimável.

O homem é o ser que estima, o único capaz de reverência e de menosprezo por si mesmo, “o animal com rubor nas faces”. Para Nietzsche, os objetos que reverenciamos de modo nenhum compele à reverência e muitas vezes nem sequer existem. Suas qualidades são projeções do que há de mais poderoso no homem e servem para lhe satisfazer as necessidades ou os desejos mais fortes. O bem e o mal são o que nos possibilitam viver e agir. O modo como julgamos o bem e o mal revela o que somos.

Para simplificar, Nietzsche diz que o homem atual está perdendo ou já perdeu a capacidade valorativa e, portanto, perdeu sua humanidade. A satisfação consigo mesmo, o desejo de se acomodar, a confortável solução de seus problemas, o programa inteiro da previdência social são sinais da incapacidade de voltar os olhos para a possibilidade de perfeição ou de autodomínio. O sinal mais seguro, porém, é o modo como nós empregamos a palavra “valor” e, nisso, Nietzsche não só diagnosticou a doença como também a agravou. De fato, ele pretendia mostrar aos homens o perigo em que se acham, a terrível tarefa que lhes cabe de proteger e intensificar a sua humanidade. A seu ver, na atual decrepitude os homens folgariam se acreditassem em Deus, a natureza ou a história ministram valores, mas a crença seria salutar apenas na medida em que as criações objetivadas deles ainda fossem nobres, imprescindíveis. Com a exaustão atual dos valores, os homens têm de ser arrastados até o abismo, aterrorizados pelo perigo e nauseados ante aquilo que lhes pode suceder, para torná-los cônscios da responsabilidade pelo seu destino. Têm de se voltar para dentro e reconstruir as condições da sua criatividade, a fim de gerar valores. O eu há de ser um arco tenso, que deve combater os contrários e não harmonizá-los, jamais voltando a tensão para os grandes instrumentos da derradeira masculinidade — os distensores do arco especialistas e os jesuítas dos tempos modernos, os psiquiatras, os quais, dentro do mesmo espírito e da mesma conspiração da modernidade como vir-

tuosos da paz, eliminam o conflito. O caos ou a guerra dos contrários, como aprendemos na Bíblia, é a condição para a criatividade, a qual deve estar sob o domínio do criador. O eu também há de gerar flechas resultantes de sua ansiedade. O arco e a flecha, que pertencem ao homem, são capazes de lançar ao firmamento uma estrela que o guie. Segundo Nietzsche, a situação em que estamos exige perder as ilusões quanto aos valores, para desfazer as enganadoras esperanças de conforto ou de consolação e, assim, encher da emoção do sublime os escassos criadores, e dando-lhes a consciência de que tudo depende deles. O nihilismo é um estágio perigoso, mas necessário e talvez salutar da história humana. Com ele o homem se defronta com sua verdadeira situação, pois tanto pode esmagá-lo como reduzi-lo ao desespero e ao suicídio espiritual ou físico, embora possa igualmente inspirá-lo a proceder à reconstrução de um mundo com sentido. A obra de Nietzsche constitui uma esplêndida exposição de uma alma a que se poderia — se a alguém pode — dar o nome de *criadora*. Apresenta a ensaística mais profunda sobre a criatividade, mesmo porque ele sentia a necessidade candente de a compreender.

Nietzsche foi levado inelutavelmente a meditar na existência de Deus — na criação de Deus —, pois se trata do valor supremo, do qual dependem os outros. Deus não é criador, já que Deus *não existe*. Na medida em que foi feito pelo homem, reflete o que o homem é, sem que o saiba. Diz-se que Deus criou o mundo do nada preocupado conosco, tal qual o homem cria Deus do nada. A fé em Deus e o acreditar em milagres estão mais perto da verdade do que qualquer teoria científica, a qual tem de ignorar ou de modificar o que há de criador no homem. Moisés, arrastado por forças ocultas, subiu ao píncaro do monte Sinai e trouxe consigo tábuas de valores, os quais eram de uma necessidade, de uma substancialidade mais compulsiva do que a saúde ou a riqueza, pois constituíam o cerne da vida. Haverá outras tábuas de

valores — mil e uma, segundo Zaratustra —, mas aquelas foram as que fizeram desse povo o que ele foi e lhe deram forma de ser, unidade de experiência interna e de expressão externa ou de forma. Não há receita para a criação dos mitos que formam um povo, nenhuma prova-padrão capaz de predizer o homem que vai criá-los ou de determinar que mitos funcionarão ou serão apropriados. Temos aqui a matéria e o artista, como pedra e escultor — mas, neste caso, o escultor não é apenas a causa eficiente, mas também a causa formal e final. Ora, na origem do mito não há nada, nenhuma substância, nenhuma causa. Nenhuma investigação sobre a causa dos valores, seja na busca racional da busca do conhecimento do bem e do mal seja, por exemplo, nas suas determinantes econômicas, pode redundar num resultado exato. Somente a abertura aos fenômenos psicológicos da criatividade pode acrescentar alguma clareza.

A psicologia não pode ser semelhante à de Freud, a qual, partindo da concepção nietzscheana do inconsciente, descobre causas para a criatividade que apagam a diferença entre um Rafael e um borra-botas. Tudo está nessa diferença, a qual escapa necessariamente à nossa ciência. O inconsciente é um grande mistério, a verdade de Deus, e é — o id — tão insondável como Deus. Freud aceitava o inconsciente, tentando depois dar-lhe clareza perfeita por meio da ciência. O id, porém, produz ciência, é capaz de produzir várias ciências. Freud procede como se procurasse determinar a essência ou a natureza de Deus a partir do que ele criou. Deus teria criado uma infinidade de mundos, pois, se se limitasse a este, não teria sido livre ou criador.

Para compreender a criatividade ou a criação é preciso compreender tudo isto. O id é a fonte — indefinível e insondável, produz interpretações do mundo. No entanto, os cientistas naturais, entre os quais Freud queria ser incluído, não levam nada disso a sério. Quanto aos biólogos, não pensam sequer na consciência na sua disciplina, quanto mais no inconsciente. Des-

sa forma, os psicólogos como Freud estão num impossível meio-termo entre a ciência, que não admite a existência dos fenômenos que ele pretende explicar, e o inconsciente, que está fora da jurisdição da ciência. Como Nietzsche percute com insistência, trata-se de uma opção entre ciência e psicologia. Por isso mesmo quem vence é a psicologia, uma vez que a ciência é produto da psique. Os próprios cientistas vêm sendo cada vez mais afetados por tal opção. Talvez a ciência não seja mais que um produto de nossa cultura, que sabemos não ser melhor do que qualquer outra. A ciência é a verdade? Sobre a boa consciência cai uma névoa de dúvida, ela que outrora era tão sólida. Livros como *A Estrutura das Revoluções Científicas*, de Thomas Kuhn, representam sintomas populares dessa condição.

É aí que surge o que eu chamava de eu sem fundo, ou insondável, a última versão do eu. Nietzsche deu-lhe o nome de id. O id arreda o ego quando alguém diz “Isso aconteceu comigo”. A consciência soberana segue alguma coisa situada lá embaixo, a qual manda subir alimentação para o pensamento. A diferença entre esta versão e as outras reside em haverem tido início numa experiência comum, imediatamente acessível mais ou menos, compartilhada por todos os homens, a qual, pelo menos intersubjetivamente, estabelece uma humanidade comum a que se pode dar o nome de natureza humana. O medo de uma morte violenta e o desejo de garantir confortavelmente a sobrevivência representavam a primeira parada na descida. Todos conhecemos um e outro e sabemos reconhecê-los. A parada seguinte era o doce sentimento da existência, já não imediatamente acessível aos civilizados, mas que eles podem recuperar. Quando estamos sob a sua magia, diremos com certeza a nós mesmos “É isto que eu sou na verdade, aquilo por que vivo”, com a convicção adicional de que o mesmo deve acontecer com todos os outros. Isso, junto com uma vaga e generalizada compaixão, faz de nós uma espécie e pode nos dar orientação. Na próxima parada descobrimos que ela não

existe e a queda é empolgante. Se alguma coisa encontramos é a nós próprios exclusivamente, é aquilo que Nietzsche chama de *fatum*, asno teimoso e forte* que nada tem a dizer de si a não ser que existe. Na melhor das hipóteses, encontramos o nosso ser, o qual é incomunicável e nos isola uns dos outros, em vez de nos unir. Somente as individualidades mais raras descobrem seu ponto de parada, a partir do qual são capazes de mover o mundo. São literalmente profundos.

Embora não se possa dizer que os valores, os horizontes, as tábuas do bem e do mal que se originam do eu sejam verdadeiros ou falsos, nem derivados do sentimento da humanidade comum nem justificados por normas universais da razão, contudo não são iguais, ao contrário do que a vulgaridade dos professores da teoria dos valores pensa. Nietzsche e todos os espíritos sérios que, de uma forma ou de outra, aceitaram as suas concepções, defendem que a desigualdade entre os homens está provada pelo fato de não haver nenhuma experiência comum acessível em princípio a todos. Distinções do gênero autêntico-inautêntico, profundo-superficial, criador-criado substituíram verdadeiro e falso. O valor individual de um homem transforma-se na estrela polar de muitos outros, cuja experiência própria não lhes oferece orientação. O mais raro dos homens é o criador e os demais o seguem porque necessitam dele.

Valores autênticos são aqueles que dão sentido à vida, que têm condições de forjar um povo capaz de grandes feitos e idéias. Moisés, Jesus, Homero, Buda: são esses os criadores, homens que formaram horizontes, os fundadores da cultura judaica, cristã, grega e hindu. O que os distingue não é a verdade de suas lições, mas a capacidade de gerar cultura. Um valor somente o é se conserva e realça a vida. Ora, os valo-

(*) *Fatum* corresponde, em Lívio, a predição, oráculo e, em Cícero, a fado, sina, destino. Allan Bloom fala em *stubborn, strong ass*, versão algo livre da locução que Nietzsche extraiu de um auto de mistérios antigo: *asinus pulcher et fortissimus*. Como se vê, o asno nietzscheano é belo (*pulcher*) e não teimoso (*stubborn*). (N. do T.)

res da quase totalidade das pessoas consistem mais ou menos em pálidas cópias-carbono dos valores do criador. O igualitarismo significa conformismo, já que dá poder ao estéril que só consegue fazer uso de valores antigos, valores alheios prontos-a-vestir, que não têm vida e nos quais seus promotores não estão engajados. O igualitarismo funda-se na razão, a qual nega a criatividade. Tudo em Nietzsche é um ataque ao igualitarismo racional, demonstrando a tolice que representa o habitual palavreiro acerca de valores — e é de causar espanto o respeito em que Nietzsche é tido pela esquerda.

Uma vez que os valores não são racionais nem se fundamentam na natureza de quem se submete a eles, têm de ser impostos, derrotando os que lhes são adversos. A persuasão racional não os torna dignos de fé, pelo que a luta é necessária.

A produção de valores e a fé neles são atos da vontade, motivo pelo qual a falta de vontade e não a de compreensão se torna um defeito essencial. O engajamento é a grande virtude moral, visto indicar a seriedade do agente. Representa o equivalente da fé, depois que Deus vivo foi suplantado por valores autoconferidos. É a proposição de Pascal, já não sobre a existência de Deus, mas sobre a nossa capacidade para crer em nós mesmos e nos fins a que nos propusemos.

Não é o amor da verdade mas sim a *honestidade intelectual* que caracteriza o estado de espírito correto. Uma vez que a verdade não está contida nos valores e o que há de verdadeiro na vida não é amável, a pedra de toque do *eu autêntico* está em consultar o nosso oráculo enquanto enfrentamos com determinação o que somos e o que sentimos. O motor dos fatos são as *decisões* e não as deliberações. Não podemos conhecer nem planejar o futuro, temos de querê-lo, mas não há programa. O grande revolucionário tem de destruir o passado e escancarar o futuro ao jogo livre da criatividade. Os princípios políticos são revolucionários, mas, ao contrário da Revolução Gloriosa, da Revolução Americana, da Revolução Francesa e da Revolução Russa, as novas revoluções não terão programa.

Serão feitas por homens criadores, intelectualmente honestos, devotados e de vontade forte.

Nietzsche não era um fascista, mas este projeto inspirou a retórica fascista, que visava a restauração das velhas culturas ou a fundação de outras novas, em contraposição ao cosmopolitismo racional e desenraizado das revoluções da esquerda.

Nietzsche era um relativista cultural e viu o que isso quer dizer — guerra e crueldade em vez de compaixão. A guerra é o fenômeno fundamental ao qual por vezes se impõe a paz, mas sempre da forma mais precária. As democracias liberais não fazem a guerra umas às outras pelo fato de considerar a mesma natureza humana e os mesmos direitos aplicáveis a toda a parte e a todo mundo. São as culturas que se guerreiam. Têm de fazê-lo porque os valores só valem na medida em que vencem outros e não arrazoando com eles. As culturas têm *percepções* diferentes, as quais determinam o que é o mundo. Não conseguem chegar a entendimento, pois não há comunicação sobre as coisas supremas. (Comunicação é o sucedâneo de compreensão quando não existe um universo comum a compartilhar entre os homens, ao qual se referirão no caso de não se entenderem entre si. Desde o isolamento dos sistemas fechados do eu e da cultura, há tentativas de “entrar em contato” e “falhas de comunicação”. Como é que os indivíduos e as culturas conseguirão “relacionar-se” é um problema completamente misterioso.)

Cultura significa uma guerra contra o caos e contra outras culturas. À própria idéia de cultura corresponde um valor: o homem necessita dela e deve fazer o possível para criá-la e mantê-la. Não há lugar para o homem teórico, já que, para viver, para ter substância interior, o homem tem de ter valores, ser devotado ou *engagé*. Por conseqüência, o relativista cultural há de ter mais interesse pela cultura do que pela verdade e combater por ela, embora saiba que não é verdadeira.

A proposição não deixa de ser impossível e Nietzsche a enfrentou por toda a vida, talvez sem uma solução satisfatória.

Mas ele sabia que a concepção científica é fatal para a cultura e que o relativista da cultura política ou moral de tipo comum está destinado a não ter nenhuma cultura. O relativismo cultural, em comparação com o simples relativismo, ensina a necessidade de crer enquanto solapa a crença.

Ao que parece, Nietzsche assimilou a idéia de cultura de seus antecessores filosóficos sem muitas hesitações. Para ele, a cultura é a única estrutura dentro da qual se explica o que há de especificamente humano no homem. O homem é puro devir, ao contrário de qualquer outro ser da natureza, sendo na cultura que ele se torna algo que transcende a natureza, pois não tem outro modo de existência nem outro ponto de apoio que uma dada cultura. Nas plantas e nos outros animais, a realidade está contida em suas potencialidades, mas isso não acontece no homem, como o indicam as várias flores culturais, desiguais na essência, provenientes da mesma semente que é o homem.

A contribuição de Nietzsche consistiu em extrair com perfeita intransigência as conseqüências dessa idéia e tratar de conviver com elas. Se existem muitas culturas, não solicitadas por uma cultura perfeita ou completa na qual o homem seja o que é, simplesmente — sem o prefixo de grego, chinês, cristão, budista (isto é, se a *República* de Platão, ao delinear o melhor de todos os regimes, não passa de um mito, de uma obra de imaginação), então a própria palavra “homem” constitui um paradoxo. Há muitos tipos humanos como há muitas culturas, sem perspectiva que permita falar do homem no singular, o que é verdade, quer se trate de seus hábitos, costumes, ritos, modas e, acima de tudo, de sua mente. Com certeza os tipos de mentes são tantos quantas as culturas. Se não se incluir a própria mente entre as coisas relacionadas às culturas, as observações do relativismo cultural são triviais, tendo sido invariavelmente aceitas. E, no entanto, todos apreciam o relativismo cultural, mas ressaltando o que lhes diz respeito. O físico quer salvar seus átomos, o historiador seus acontecimentos e o mo-

ralista seus valores, que aliás são todos relativos. Se existe saída para uma verdade deste fluxo, então não há razão em princípio para que tantas outras verdades não se lhe sigam; de resto, o fluxo, devir, mudança, história ou seja lá o que for não é o fundamental, mas antes o ser, o princípio imutável da ciência e da filosofia.

Cabe a Nietzsche o mérito de haver tido a consciência de que o filosofar é altamente problemático no plano cultural, historicista, reconhecendo os terríveis riscos intelectuais e morais envolvidos. No cerne de todo o seu pensamento estava a questão: “Como é possível fazer o que estou fazendo”? Procurou aplicar a seu próprio pensamento as lições do relativismo cultural, coisa que praticamente nenhum outro fez. Por exemplo, Freud diz que os homens são movidos pelo desejo de sexo e poder, mas não aplica esses móveis para explicar sua própria ciência ou sua atividade científica. Mas, se ele for um autêntico cientista, isto é, movido pelo amor da verdade, outros homens também o podem ser, o que fere de morte a descrição que ele faz de seus motivos. Ora, se o homem é movido pelo sexo ou pelo poder, não é um cientista e a ciência é apenas um meio entre muitos outros possíveis para alcançar aqueles fins. Esta contradição permeia todas as ciências naturais e sociais, que colocam as coisas de tal forma que não conseguem explicar a conduta de quem as pratica. O economista altamente ético que só fala em lucros, o cientista político voltado para o público que só vê interesse de grupos, o físico que subscreve petições a favor da liberdade, mas que só reconhece a falta de liberdade no universo — as leis da matemática que governam a matéria em movimento —, são sintomáticos da dificuldade de encontrar uma explicação própria para a ciência e uma base para a vida teórica, a qual vem atormentando o panorama intelectual desde os primórdios da modernidade, com particular agudeza desde o relativismo cultural. Diante da dificuldade, Nietzsche fez deliberadamente perigosas experiências

com sua própria filosofia, encarando a fonte dela como a vontade de potência e não como a vontade da verdade.

O recomeçar filosófico de Nietzsche parte da observação de que um sentido compartilhado do *sagrado* é o meio mais seguro de reconhecer uma cultura, bem como a chave para compreendê-la em todas as suas facetas. Hegel deixou isso claro na sua filosofia da História, já tendo encontrado essa noção nos estudos de Heródoto sobre vários povos, grego e bárbaros. Ver diante de quem um povo se ajoelha nos diz o que ele é. Hegel, porém, cometeu o erro de acreditar na possibilidade da existência de um Deus completamente racional, capaz de conciliar as exigências da cultura e as da ciência. No entanto, chegou, de certa forma, a ver que não era assim, ao dizer que a coruja de Minerva voa ao entardecer, o que significa que uma cultura só se compreende depois do ocaso. O instante em que Hegel compreendeu o Ocidente coincidiu com o fim deste. O Ocidente fora desmitificado e perdera a capacidade de inspiração e a visão do futuro. Logo, é evidente que seus mitos são aquilo que anima uma cultura e os criadores de mitos são quem cria as culturas e o homem. São superiores aos filósofos, que só estudam e analisam o que os poetas fazem. Hegel admite que a poesia perdeu a capacidade profética, mas consola-se acreditando que bastará a filosofia.

Os artistas que rodeavam Nietzsche, os de maior talento, comprovavam essa perda. Para ele eram decadentes, não porque lhes faltasse inspiração ou porque sua arte causasse pouca impressão, mas porque suas obras eram elegias sobre a impotência artística de seus autores, caracterizações de um mundo assustador que os poetas pensavam não poder influenciar. Logo após a Revolução Francesa, houve uma espantosa efervescência artística e os poetas imaginavam que podiam voltar a ser os legisladores da espécie humana. A vocação que a nova filosofia da cultura destinava aos artistas os inspirava e, assim, nasceu uma nova era clássica. Parecia que o idealismo e o romantismo haviam talhado um lugar para o sublime

na ordem das coisas. Mas, dentro de uma ou duas gerações, o estilo mudou bastante e os artistas começaram a representar as visões românticas como uma mistificação. Autores como Baudelaire e Flaubert afastaram-se do público, fazendo com que o moralismo e o entusiasmo romântico de seus antecessores imediatos parecessem ridículos. Adultérios sem amor, pecados sem penitência ou redenção tornaram-se os temas mais autênticos da arte. O mundo perdeu o encanto. Baudelaire apresentava o pecador como na visão cristã, mas sem a esperança da salvação em Deus, penetrante e piedosa fraude, *hypocrite lecteur*. Quanto a Flaubert, mergulhou num ódio venenoso à burguesia triunfante, que via na cultura mera forragem para a sua vaidade. Os grandes dualismos cessaram, e a arte, a criatividade e a liberdade foram absorvidas pelo determinismo e pelo mesquinho interesse pessoal. Flaubert, na maior de suas criações, M. Homais, o farmacêutico, concentrou tudo aquilo que a modernidade era e seria. Homais representa o espírito da ciência, o progresso, o liberalismo, o anticlericalismo. Leva uma vida morigerada, cuidando da saúde, aprendeu as melhores lições, sabe de tudo quanto aconteceu, está ciente de que o cristianismo contribuiu para a libertação dos escravos, mas que já perdeu a sua utilidade histórica. A história foi feita para produzi-lo, o homem sem preconceitos. Está à vontade com tudo e nada escapa à sua compreensão. Ele é um jornalista que dissemina conhecimentos para esclarecer as massas e seu lema moral é compaixão. E tudo não passa de um pequenino *amour-propre*. A sociedade existe para lhe dar honras e amor-próprio e a cultura lhe pertence. Não há heróis a descrever nem platéias a inspirar. Todos comerciam, de uma forma ou de outra. Já Emma Bovary oferece o contraste de Homais. Sonha com outro mundo e com homens que não existem nem podem existir: é uma louca num mundo de gente austera, sonha com aspirações impossíveis, como um artista moderno. O suicídio é seu único triunfo e seu único ato livre.

Nietzsche considera reveladores esses decadentes, pessimis-

tas e protonihilistas, tal qual os simuladores de grandes feitos e paixões, que são o reverso da medalha, particularmente Wagner. Despreza aqueles, não porque lhes falte honestidade ou porque a caracterização do mundo que os cerca seja incorreta, mas porque sabiam ter havido deuses e heróis que eram produto da imaginação poética — o que significa que a imaginação poética pode criá-los de novo — e no entanto não têm coragem ou resolução para criar. Por isso ficam desesperados. Só eles no entanto persistem, mas, como crentes secretos do Deus dos cristãos ou, pelo menos, da *concepção do mundo* cristã, não conseguem acreditar naquilo que é realmente novo. Temem içar as velas em mares tempestuosos e não cartografados. Somente Dostoiévski tem vitalidade de espírito, não é decadente. O inconsciente dostoiévskiano, filtrado por uma consciência cristã, manifesta-se em desejos proibidos, crimes, atos de humilhação, sentimentalidade e brutalidade, mas o autor está vivo e luta, comprovando o estado de saúde do animal e tudo o que fermenta dentro dele.

O artista é o mais interessante de todos os fenômenos, pois representa a criatividade, a definição do homem. O inconsciente dele, cheio de monstros e de sonhos, transmite imagens à consciência, que as aceita como um dado, um “universo”, e as *racionaliza*. A racionalidade é apenas a atividade de fornecer boas razões para aquilo que não tem razão ou é irrazoável. Nós fazemos aquilo que nos manda um destino que é a nossa individualidade, mas temos de explicar e de comunicar. Esta última é a função da consciência e, se ela foi suprida de elementos ricos pelo inconsciente, sua atividade não só é fecunda como também a ilusão de ser suficiente se torna mesmo salutar. Mas, se reduziu a migalhas e engoliu a sua herança, como o fez agora a física matemática, não há plantas alimentícias inteiras que cheguem. Então a consciência exige reabastecimento.

Assim Nietzsche desbravou o imenso terreno explorado pelos modernos artistas, psicólogos e antropólogos, que procuram refrigério para nossa cultura exausta nas profundezas do

mais negro inconsciente ou da mais negra África. Nem tudo o que Nietzsche afirmou é plausível, mas o seu encanto é inegável. Ele foi até o fim do caminho com Rousseau e ultrapassou-o. O lado da modernidade menos interessante aos norte-americanos, que busca menos as soluções políticas do que a compreensão e a satisfação do homem na sua plenitude, encontra sua mais profunda expressão em Nietzsche, que representa o auge desse segundo estado de natureza. Acima de tudo, era amigo dos artistas, que foram os primeiros a dar-lhe reconhecimento quando ele era mal-afamado entre os acadêmicos e a sofrer a sua fértil influência. Basta pensar em Rilke, Yeats, Proust e Joyce. O maior dos tributos filosóficos que lhe fizeram é a obra de Heidegger, *Nietzsche*, cuja parte mais importante se chama “A Vontade de Potência como Arte”.

Nietzsche restituiu nada menos do que a alma à nossa compreensão do homem, ao oferecer um aditamento à tela plana e seca da consciência, a qual, com puro intelecto, observa o resto do homem como algo alheio, um feixe de sentimentos da matéria, como qualquer outro objeto da física, da química e da biologia. O inconsciente substitui todas as coisas irracionais — sobretudo a loucura divina e Eros — que antigamente faziam parte da alma e haviam perdido o significado na idade moderna. O inconsciente estabelece um laço entre a consciência e o conjunto da natureza, restaurando com isso a unidade da espécie humana. Foi Nietzsche quem tornou de novo possível o estudo a sério da psicologia e, mais, tudo quanto há de interessante na psicologia deste século — não só a psicanálise, mas também a Gestalt, a fenomenologia e o existencialismo — surgiu dentro dos limites do continente espiritual que ele descobriu. No entanto, a diferença entre o eu e a alma continua grande devido à mudança havida na hierarquia da razão. Em Nietzsche, a reconstituição do homem exigiu o sacrifício da razão, a qual o Iluminismo, com todas as suas falhas, mantinha no centro. Apesar de todo o encanto do filósofo e de tudo o que ele diz para inspirar os entusiastas da al-

ma, está muito mais longe de Platão neste plano crucial do que Descartes ou Locke.

A psicologia nietzscheana preocupa-se com o impulso para Deus, pois nesse impulso o eu dispõe e exhibe todos os seus poderes, sendo certo que a influência dele despertou novo surto de interesse religioso, se não de religiosidade, ao mundo intelectual. Deus é um mito, ensinava ele. Os mitos são feitos por poetas. Ora, é exatamente isso que diz Platão na *República*, o que para ele equivalia a uma declaração de guerra entre a filosofia e a poesia. O objeto da filosofia consiste em substituir o mito pela verdade (o mito já se define como falsidade, fato por demais esquecido em nosso fascínio pós-nietzscheano pelo mitológico). Uma vez que os mitos chegaram primeiro e deram aos homens suas primeiras opiniões, a filosofia significa uma destruição crítica deles em benefício da verdade, por amor da liberdade e da vida natural. Sócrates, tal como o descrevem os diálogos de Platão, ao questionar e refutar as opiniões estabelecidas, oferece o modelo da vida filosófica, tanto quanto a sua morte às mãos dos próprios atenienses, por não acreditar nos mitos deles, resume bem os riscos da filosofia. Nietzsche extraiu exatamente a conclusão oposta dos mesmos fatos sobre o mito. A natureza não existe, como não existe a liberdade e o filósofo deve fazer o contrário do que fez Sócrates.

Nietzsche foi assim o primeiro filósofo a atacar Sócrates, já que a vida do ateniense não era modelar, e sim corrupta e monstruosa, desprovida de toda a nobreza. A vida trágica, que Sócrates desarmou e expurgou, é que é a vida séria. O novo filósofo é o aliado dos poetas e o seu salvador, na medida em que a filosofia em si representa a mais alta forma de poesia. A filosofia da antiga escola *desmitologiza* e *desmistifica*, não tem o menor senso do sagrado e, ao *desencantar* o mundo e ao *desenraizar* o homem, conduz ao vácuo. A revelação de que a filosofia encontra o nada ao fim de sua busca informa ao novo filósofo que a criação de mitos há de ser a sua preocupação fundamental para formar um mundo.

A transfusão dessa criação religiosa de mitos ou de interpretação valorativa da experiência social e política na corrente sangüínea dos Estados Unidos foi, em larga medida, efetuada via Max Weber. O sucesso dele no meio norte-americano, estou tentado a dizer, foi miraculoso. Temos um bom exemplo na sua invenção da Ética Protestante. Li esse livro quando fazia o primeiro curso de ciências sociais na Universidade de Chicago, época em que estava sendo iniciado nos mistérios modernos. O curso tratava dos “clássicos” das ciências sociais, entre os quais se incluía Marx — não só o *Manifesto Comunista* mas também boas parcelas de *O Capital*. Claro está que não constavam da lista Locke e Smith, os porta-vozes oficiais do “capitalismo”, que podiam muito bem ser considerados os seus fundadores, uma vez que estávamos às voltas com pensadores que um cientista social contemporâneo pudesse levar a sério. Segundo Marx, o aparecimento do capitalismo foi uma necessidade histórica, sem o controle de ninguém, como resultado de um conflito de classes sobre as relações de propriedade material. Para ele, o protestantismo não passava de uma ideologia que refletia o controle capitalista dos meios de produção. Por mim, não entendia e estou certo de que meus professores também não entendiam que, se Weber tinha razão, Marx estava liquidado, com sua economia e sua revolução, isto é, com o marxismo e os vários tipos de simpatia moral que ele desperta. Max Weber pretendia demonstrar que essa necessidade material nunca existira, que as “cosmovisões” ou os “valores” dos homens é que lhes determinam a história, sendo o espírito que compele a matéria e não o inverso. O efeito desta teoria consiste em recolocar de pé a velha noção de que o que conta são os indivíduos, que a liberdade humana existe, assim como existe a necessidade de comando. Weber atribuía ao *carisma* de Calvino e ao poder da imaginação a ela aliado, que seus adeptos transformaram em rotina, a energia decisiva para o desenvolvimento do capitalismo. No entanto, como o líder carismático de Weber, é diferente dos estadistas racionais

conjeturados por Locke, Montesquieu, Smith e o *Federalist*. Lutam por objetivos apreendidos pela razão e claramente fundamentados na natureza. Não precisam de valores ou de visões criadoras (poder da imaginação) para ver o que todas as pessoas sensatas veriam — que a liberdade calma, segura e próspera só se consegue com um trabalho árduo. Pode-se argumentar que Marx está mais perto do núcleo dessas crenças: embora ele diga que os homens são prisioneiros do processo histórico, tal processo, em si, é racional e apresenta no fim a liberdade racional do homem, que continua a ser, de certa forma, um animal racional.

Por outro lado, Max Weber nega a racionalidade dos “valores” postulados pelos calvinistas: são “decisões” e não “deliberações”, impostas a um mundo caótico por poderosas personalidades, “cosmovisões” ou “concepções do mundo”, sem outro fundamento além do eu dos protestantes. Os “valores” que fizeram o mundo para os povos desta religião são atos primordiais da vontade, constituindo o eu e o mundo ao mesmo tempo. Atos que têm de ser irrazoáveis, já que se baseiam no nada. Num universo caótico, a razão é desarrazoada, porque a autocontradição é inevitável. O profeta se converte no puro modelo do estadista, com conseqüências extremamente radicais. Tratava-se de algo novo nas ciências sociais dos Estados Unidos e deveria ter deixado claro, mas não deixou, que um novo tipo de causalidade — inteiramente diversa da que as ciências naturais conheciam — tinha entrado em cena.

A respeito disso, a linguagem weberiana e a interpretação do mundo que ela trouxe consigo alastraram com rapidez. Já li trabalhos sobre a ética protestante japonesa e a ética protestante judaica. O manifesto absurdo de semelhantes locuções parece ter produzido algum efeito, porque hoje em dia a “ética do trabalho” vem substituindo gradativamente a “ética protestante”, embora se trate de mero ajuste que mal disfarça o ponto de vista que lhe está na base. As pessoas interessadas pelo mercado livre parecem não reconhecer, ao empregar esta

linguagem, que estão admitindo que seus sistemas “racionais” precisam de um suplemento moral para funcionar e que essa moralidade não é racional — ou, pelo menos, a opção por ela não é racional, tal como elas compreendem a razão. A satisfação diferida fará sentido para o conjunto do sistema, mas será inapelavelmente boa para o indivíduo? Para um cristão, ficar mais rico é manifestamente superior a ser pobre? Se o trabalho ético é apenas uma opção entre muitas outras igualmente válidas, então o próprio sistema de mercado livre também não passa de uma opção entre muitas outras. Assim, os adeptos do mercado livre não devem ficar surpreendidos se virem que aquilo que outrora já mereceu a aprovação geral deixou de ser crença obrigatória. Há que voltar a Locke e a Adam Smith com espírito de seriedade, não em busca de citações mas de *argumentos* para a base moral racionalista da sociedade liberal. Eles já não fazem isso e, como perderam o hábito de ler livros sérios de filosofia e de os considerarem essenciais, é provável que não consigam fazê-lo. Quando a doutrina liberal — ou a que veio a ser chamada de utilitária — se tornou dominante, como sucede com a maioria das causas vitoriosas, a excelência dos argumentos ficou menos necessária e os bons argumentos originais, que eram difíceis, foram substituídos por simplificações plausíveis — ou por nada. A história do pensamento liberal, desde Locke e Smith, vem apresentando um declínio constante na substância filosófica. Quando o pensamento ou o estilo de vida econômico-liberal se viu manifestamente ameaçado, para defendê-lo seus adeptos aproveitaram tudo o que puderam pegar. Dá a impressão de ser preciso inventar uma religião só para proteger o capitalismo, ao passo que os primeiros filósofos a ele associados pensavam ser imperioso enfraquecer a religião para estabelecê-lo. E a religião, em vez de refrear as tendências do capitalismo, como Tocqueville pensava que viria a ser, tenciona hoje estimulá-las.

Não é preciso dizer que Weber nem por um momento considerou ter Calvino recebido na realidade uma revelação divi-

na — o que certamente alteraria a face das coisas. O ateísmo de Weber era dogmático, mas ele não estava interessado em provar que Calvino fosse charlatão ou louco. Pelo contrário, preferia acreditar na autenticidade de Calvino e de outras figuras fundamentais que representassem tipos psicológicos máximos, capazes de assumir *responsabilidades*, capazes de convicção ou devoção interior. O que vale é a experiência religiosa e não Deus. O velho debate entre razão e revelação é questão indiferente, já que ambos os lados estavam enganados, compreendiam-se de maneira equivocada. No entanto, a revelação nos ensina o que o homem é e de que necessita. Figuras como Calvino estabelecem valores e são por isso modelos de ação na História. Nós não podemos acreditar no substrato (Deus) de sua experiência, mas ela é decisiva. Não nos interessa saber como é que eles se entendem, mas sim investigar o eu em busca do misterioso sucedâneo do substrato. Não podemos nem queremos ter as ilusões peculiares deles, mas esperamos valores e compromissos.

O resultado dessa religiosidade atéia são os misteriosos devaneios e recursos de estilo de Weber e muitos outros (pensemos em Sartre) acerca de crenças e atos, os quais culminam em coisa muito diferente do que dirigentes religiosos e estadistas racionais jamais disseram ou praticaram. Funde as duas figuras, mas dando maior peso à primeira, à necessidade da fé e de tudo quanto a acompanha. O aparato intelectual que segue esta análise tende a obscurecer as alternativas, principalmente as racionais.

O resultado é um desvio constante da perspectiva histórica para as explanações religiosas. A *secularização* é o maravilhoso mecanismo pelo qual a religião deixa de o ser. O marxismo é o cristianismo secularizado, do mesmo modo que a democracia, o utopismo e os direitos humanos. Tudo o que se refira a valores provém da religião. Não é preciso ampliar a pesquisa, já que o cristianismo é a condição necessária e suficiente de nossa História. Assim, é impossível levar a sério Hobbes

e Locke como causas dessa História, pois sabemos que a razão superficial não tem capacidade para descobrir valores e que ambos aqueles pensadores estavam transmitindo inconscientemente os valores da ética protestante. A razão transmite, rotiniza, normaliza, mas não cria. Por isso Weber dá pouco tempo de graça ao lado racional da nossa tradição. Ignoram-se as aspirações da filosofia, para enaltecer as da religião. O ateísmo dogmático culmina na conclusão paradoxal de que só a religião é que conta.

Desta “cosmovisão” deriva a rebuscada palavra religiosa “carisma”, de conseqüências políticas tão fatais, aliás palavrinha cansativa nos Estados Unidos. Em Chicago existem os Charisma Cleaners e não há chefe de bando de rua que não seja “carismático”. Entre nós, carisma não é um vocábulo meramente descritivo, mas dotado de qualidade que se relaciona com domínio. Até dá a impressão de conferir um título extralegal ao chefe, em virtude de “algo especial”. Está claro que Max Weber estava pensando em Moisés, Buda e Napoleão, mas do ponto de vista formal o chefe de bando de rua corresponde à sua definição de carisma. O nosso autor procurou abrir espaço na política a coisas que a legalidade política exclui mas que reclamam o direito à nossa atenção, embora não tenham fundamento na razão nem no consentimento — os únicos direitos para governar, na democracia liberal. Não é caso para admirar, portanto, que todos os apetites demagógicos frustrados por nosso sistema constitucional se agarrem a uma palavra que evidentemente os legitima e lisonjeia. Além do mais, o individualismo democrático não proporciona, oficialmente, muito espaço para os líderes, os chefes, num regime em que se pressupõe que todos mandam. O carisma tanto justifica os líderes como desculpa os adeptos. A simples palavra dá um efeito positivo às qualidades e atividades de agitadores de rua, sempre tratadas como negativas pela nossa tradição constitucional. Ademais, a sua vagueza a torna um instrumento para fraudes e para publicitários adeptos da manipulação de imagens.

Carisma, como Weber sabia muito bem, é dom da graça divina, que confere autoridade mediante a sanção de Deus. De acordo com sua análise na *Ética Protestante*, ele trata a postulação de valores pelo eu como a verdade humana da graça de Deus. Ao fazer-lhe referência, parece que é meramente descritivo, mas torna-se prescriptivo. Em passagens profundamente influenciadas por Nietzsche, analisa o Estado como uma relação de dominação do homem pelo homem fundada na violência legítima — isto é, a violência que *se considera* legítima. Os homens, no íntimo, aceitam ser dominados se têm algumas crenças. Não há outro fundamento para a legitimidade do que a justificativa íntima que os dominados apresentam a si mesmos para aceitar a violência daqueles que os dominam. Segundo Weber, são três as justificativas: tradicional, racional e carismática. Algumas pessoas submetem-se porque sempre foi assim, outras concordam em obedecer a funcionários públicos competentes que seguem regras racionalmente estabelecidas e outras, ainda, ficam encantadas pela graça extraordinária de determinado indivíduo. Das três, a legitimidade carismática é a mais importante. Pensem lá o que pensarem os conservadores, as tradições começaram por não ser tradicionais e seu fundador não era conservador nem tradicionalista. Os valores fundamentais que inspiram essa tradição residem na sua criação. A tradição é a meia vida contínua do momento de encanto em que um grupo de escol convive no ápice da inspiração com o criador. A tradição ajusta a inspiração aos motivos comuns e universais do homem, como a cobiça e a vaidade, rotinizando o carisma. É assim devido ao impulso original. Portanto, o carisma é a condição tanto da legitimidade carismática como da tradicional, mas é a forma esplêndida daquela. A racional não se constitui pelo carisma e os funcionários públicos — os burocratas —, dessa forma, são incapazes de tomar decisões efetivas ou de assumir responsabilidades, de traçar grandes planos políticos, enfim, de estabelecer objetivos. A mera competência serve apenas para fazer

cumprir objetivos já estabelecidos e decidir de acordo com as regras estabelecidas. No mínimo, é preciso suplementá-la com uma liderança carismática, para que se dirija para a direção correta ou qualquer outra. O carisma em primeiro lugar, portanto. A criação de valores, a atividade que escreve a tábua das leis pela qual um povo se constitui e vive, como Nietzsche diz, é a noz dentro da casca da existência.

Seja qual for o mérito das análises e categorias de Max Weber, para milhares de intelectuais foram a própria sagrada escritura. Como o autor reconhecia, não se tratava somente de um exercício acadêmico, mas também exprimiam a sua visão da crise do século 20. Eis um caso em que os alegados também revelavam os valores. Os regimes baseados na tradição tinham exaurido o impulso, estavam em via de extinção. Aqueles baseados na racionalidade estavam virando simplesmente a administração para “o último homem”, o intolerável pólo negativo. Era imperioso, então, despertar alguma forma de liderança carismática, a fim de revitalizar a vida política do Ocidente. Tudo repousava na certeza de que Nietzsche tinha razão ao dizer que o último homem é o pior possível ou, em termos genéricos, que sua crítica da razão era correta.

O problema da política carismática reside em que é quase impossível defini-la. Terá havido exemplos dela no passado, mas são inimitáveis. Se a política é semelhante aos estilos de arte (pensamento colhido na invenção weberiana da locução “estilo de vida”), nada lhe pode ser antecipadamente determinado, não há princípios fixos nem programa de ação. Tudo quanto se pode dizer é “Ânimo!”, “Seja original!”, “Deixa lá!” ou algo no gênero.

Carisma traduz extremismo e imoderação. Além disso, o chefe há de ter seguidores, de modo que ele se sentirá tentado a representar o papel como eles o definem. Em suma, o autêntico carisma é muito difícil de julgar. Sempre foi muito difícil armar testes convincentes para avaliar a autenticidade do líder carismático, cuja graça vem de Deus. O líder cuja graça

emana do eu, que é muito mais enigmático, é de comprovação praticamente impossível. A situação moderna, tal qual a diagnosticou Weber, exige remédios radicais, entre os quais se inclui o líder carismático.

Na época em que Weber estava escrevendo, Hitler pairava no horizonte. Era um líder, um guia (*Führer*), aliás sem nada de tradicional nem de racional-burocrático. Configurava a louca, a horrível paródia do líder carismático — o demagogo — que Weber esperava. Hitler provou à saciedade, perante a maioria, se não a totalidade das pessoas, que o último homem não é o pior de todos, exemplo que deveria ter afastado — mas não afastou — a imaginação política de experiências nesse sentido. Weber era um homem correto, de instintos políticos decentes, que jamais sentiria senão desgosto e desprezo por Hitler. O que ele desejava era um corretivo moderado para os males da política alemã — mais ou menos a mesma coisa que o general De Gaulle fez pela política francesa. Mas, quando alguém se aventura pelos vastos espaços desvendados por Nietzsche, é difícil traçar limites. Neste caso, não há medida nem moderação. Weber foi apenas mais uma entre muitas personalidades sérias que se deixaram influenciar por Nietzsche e que o popularizaram sem acreditar no extremismo que, o próprio filósofo garantiu, resulta de alguém se colocar acima do bem e do mal. O futuro ilimitado guarda muitas surpresas, e todos aqueles adeptos de Nietzsche desbravaram o caminho, ajudando a lançar ao mar o bem e o mal, juntamente com a razão, sem garantia quanto às alternativas possíveis. Weber tem um interesse todo particular para os norte-americanos, pois foi ele o apóstolo preferido da terra prometida dos Estados Unidos. Não só a popularidade da pesada linguagem que ele nos transmitiu surpreende, mas também o fato de perdurar, no meio de figuras tidas por sérias, a sua concepção dos fenômenos políticos. Hitler não provocou um repensar da ciência política nos Estados Unidos nem na Europa. Muito pelo contrário — foi enquanto estávamos lutando contra ele que o pensamento eu-

ropeu que o havia precedido venceu entre nós. Pensamento que, se lhe deu pelo menos certo estímulo e em nada nos preparou para compreendê-lo, continua a ser dominante.

Na década de 1930, alguns sociais-democratas alemães tiveram a consciência de que Hitler, assim como Stálin, não se ajustariam exatamente aos termos da análise de Weber, a que haviam aderido, passando a descrevê-los como “totalitários”. É questionável se isso representa um corretivo suficiente para a estreita concepção de ciências políticas de Weber. No entanto, “carismático” assentava perfeitamente em Hitler, a não ser que o termo signifique necessariamente bom — o que é um juízo de valor favorável. Suponho que aqueles que por isso abandonaram Weber o fizeram por não poderem suportar a idéia do erro em que ele havia incorrido ou a de que a teoria que haviam abraçado e propagado teria contribuído para ajudar o fascismo. Talvez Hannah Arendt tenha inconscientemente atendido à minha sugestão ao se referir, em *Eichmann in Jerusalem*, à hoje concelebrada frase “a banalidade do mal”. Não custa muito a perceber, sob a tão leve máscara, a “rotinização do carisma”. Hitler foi com certeza carismático. Depois dele, todo mundo correu para trás às pressas, sob o manto da moralidade, mas quase ninguém se debruçou a sério sobre o bem e o mal. Caso contrário, nem o presidente dos Estados Unidos nem o papa estariam por aí falando em valores.

Como estou procurando demonstrar, toda essa linguagem implica que o religioso é a fonte de tudo que é político, social e pessoal, o que ela ainda hoje transmite. Contudo, nada fez para restaurar a religião, o que nos deixa em apuros. Por força de nossas categorias, rejeitamos o racionalismo, que é a base de nossa forma de vida, sem que haja nada para substituí-lo. À medida que a essência religiosa se ia transmutando num gás pútrido, espalhado por toda a nossa atmosfera, também se foi tornando respeitável falar dela sob o nome maravilhoso, portentoso, de *o sagrado*. No início da invasão dos Estados Unidos pelos alemães, havia nas universidades uma espécie de

menosprezo científico pela imundície da religião. Era possível estudá-la sob forma acadêmica, como parte do passado que havíamos conseguido superar, mas o crente era de certa maneira considerado ignorante ou louco. Entendia-se que as ciências sociais assumiriam o lugar da moralidade e que lições religiosamente corrompidas como as de Galileu, Copérnico, Newton e outros, de acordo com a mitologia popular, tinham fundado novas ciências naturais ou exatas, que aniquilavam as superstições da Idade das Trevas. O espírito do Iluminismo ou do marxismo ainda pervagava a Terra e a oposição entre religião e ciência era igual àquela entre preconceito e verdade. Simplesmente, os cientistas sociais não percebiam que seus novos instrumentos se baseavam num pensamento que não aceita as dicotomias ortodoxas, que os pensadores europeus não estavam somente procurando por algo semelhante a protagonistas religiosos no cenário político, mas que até o novo espírito — o eu — tinha no mínimo tanto em comum com o ponto de vista de Pascal tinha com o de Descartes ou Locke. O sagrado — como fenômeno central do eu, irreconhecível para a consciência científica e calcado aos pés por transeuntes ignorantes que perderam o instinto religioso — foi levado a sério por pensadores alemães desde o começo da teoria dos valores, pois sabiam o que efetivamente significa “valor”. Foi necessário atenuar todas as convicções e apagar todas as distinções para ensinar que o sagrado não é perigoso, depois que ele veio para ficar.

Da forma como nós o empregamos, está claro que ele não tem nada mais em comum com Deus do que o “valor” com os Dez Mandamentos, o engajamento com a fé, o carisma com Moisés ou o estilo de vida com Jerusalém e Atenas. O sagrado revela-se afinal uma necessidade, como o alimento ou o sexo, e, numa comunidade bem ordenada, deve encontrar as mesmas satisfações que as outras necessidades. No entusiasmo dos primeiros tempos de livres-pensadores, tendemos a negligenciá-lo. Um pouco de ritual faz bem e há de propor-

cionar um espaço sagrado⁵ juntamente com alguma tradição, tal como a cultura se considerava um útil suplemento na geração anterior. A desproporção entre o que todas estas palavras querem realmente dizer e o que significam para nós é repulsiva. Somos levados a crer que temos tudo. Nosso velho ateísmo compreendia melhor a religião do que este novo respeito pelo sagrado. Os ateus levavam a religião a sério, reconhecendo que é uma força real, custa muito e exige opções difíceis. Os sociólogos que vêm falando com tanta facilidade do sagrado são como o homem que mantém um velho leão de circo sem dentes em torno da casa para experimentar as emoções da selva.

⁵ Note-se como o espaço — empregado em referência ao nosso apartamento, loja, escritório ou seja lá o que for — se tornou uma palavra corrente.

A Nietzscheização da Esquerda ou Vice-Versa

Pouco falei de Marx e poucas referências lhe fiz até agora, muito embora o mundo esteja dividido em duas partes, uma traçando sua origem intelectual até Locke e a outra até Marx, aliás esta mais pronta a reconhecer sua herança do que a primeira. Esse relativo descaso, porém, é inevitável em se tratando de jovens americanos, pois Marx não lhes diz nada e os chamados professores marxistas que tentam influenciá-los não usam linguagem do materialismo dialético. Para falar com franqueza, Marx ficou chato — e não só para a juventude norteamericana. Em lugares atrasados, ainda pode ser que inflexíveis autodidatas estremeçam ao chamado retórico de “Trabalhadores de todo o mundo...”, enquanto presidentes de países de partido único do Terceiro Mundo dirigem seus ressentimentos invocando a autoridade de Marx. Mas, nos centros onde as pessoas se mantêm atualizadas e se elaboram as ideologias, Marx está morto há muito tempo. O *Manifesto* parece ingênuo. Quanto a *O Capital*, não convence os leitores de que seja a verdade em matéria econômica ou em termos do futuro inevitável da humanidade e, portanto, de que valha a pena o trabalho de o ler até o fim. Alguns ensaios brilhantes de Marx ainda nos encantam, mas não bastam para fundar sobre eles uma concepção do mundo. A morte intelectual de seu herói epônimo não impediu que boa parte da esquerda continuasse

a se intitular marxista, pois o autor de *O Capital* representa o pobre em sua luta perene contra o rico, na exigência de maior igualdade do que a propiciada pelas sociedades liberais. Mas a esquerda se nutre de algo mais. Nada em Marx ressoa aos espíritos alimentados por Sartre, Camus, Kafka, Dostoiévski, Nietzsche e Heidegger. O próprio Rousseau supera muitas vezes Marx.

Para demonstrar o que sucedeu à influência de Marx, consideremos a *ideologia*, um dos poucos termos dele que têm algo da popularidade da terminologia de Weber (mais adiante tratarei do emprego da *dialética* nos Estados Unidos).

Em Marx, ideologia significava o falso sistema de pensamento elaborado pela classe dominante para justificar a sua dominação aos olhos dos dominados, ocultando os verdadeiros motivos, que são egoístas. Na obra de Marx há uma distinção aguda entre ideologia e ciência, a qual corresponde àquilo que é o sistema marxista: ou seja, a verdade baseada na desinteressada consciência da necessidade histórica. Numa sociedade comunista não haverá ideologias. “O puro espírito”, para usar a fórmula de Nietzsche, ainda existe no pensamento de Marx, como existira em toda a filosofia — a possibilidade de conhecer como são as coisas, uma capacidade intelectual irreduzível seja lá ao que for. Ideologia é um termo depreciativo, que deve ser analisado a fim de se verificar para que serve. Não tem significado próprio, exigindo a sua translação de volta à realidade básica que enganosamente representa. O homem sem ideologia, aquele que detém a ciência, pode observar a infraestrutura econômica e ver que a filosofia política de Platão, a qual ensina que o sábio deve governar, não passa da racionalização da posição dos aristocratas numa economia escravagista, ou então que a filosofia política de Hobbes, a qual ensina a liberdade humana no estado de natureza, bem como a guerra de todos contra todos daí resultante, não passam de um disfarce para os arranjos políticos adequados à ascensão da burguesia. É um ponto de vista que nos revela a origem da

história intelectual, pois narra o conto antes do acontecido. Em vez de procurar informações em Platão e em Hobbes sobre o que é a coragem — tema importante para nós — deveríamos ver quais as suas definições de coragem que melhor se adaptavam a quem dominava os meios de produção.

Mas o que se aplica a Platão e a Hobbes não se aplica a Marx, caso contrário a própria afirmativa de que esses pensadores estavam economicamente determinados seria falsa: pensemos simplesmente na ideologia dos novos exploradores a que Marx por acaso serve. A interpretação seria autodestruidora. Ele não saberia o que procurar nos pensadores que estivessem inevitável e inconscientemente nas garras do processo histórico, pois se veria na mesma situação que eles. Com certeza que há pré-condições históricas para a ciência de Marx, mas elas não diminuem a verdade da sua concepção, a qual é portanto uma espécie de momento absoluto da História, que jamais a História posterior poderá alterar. Essa verdade é que garante a revolução, sendo o equivalente moral dos direitos naturais que garantiram a Revolução Americana. Sem ela, todos os morticínios são injustos e frívolos.

No entanto, lá por volta de 1905, Lênin falava do marxismo como ideologia, o que significa que o marxismo também não pode aspirar a ser a verdade. Em menos de meio século, o absoluto de Marx se tornara relativo. A implausibilidade — em que Nietzsche insistia, no seu historicismo radical — do momento absoluto e de um ponto de vista exterior à História ganhara reconhecimento universal, transformando Marx num fóssil. Foi o início da decomposição interna que, afinal, acabou por fazer do marxismo algo de incrível para quem quer que pense. O próprio marxismo se tornou uma ideologia. A historicização do pensamento de Marx, o fato de seu método se voltar contra ele, parecia agora a tomada resoluta de uma posição dentro da corrente universal, a marca do homem criador, um desafio à falta de significado das coisas — isto é, parecia assim àqueles que haviam caído sob o fascínio de

Nietzsche. Encontramos uma paródia desse *new look* do marxismo na pessoa de Jean-Paul Sartre, que passou por todas essas espantosas experiências do nada, do abismo, da náusea, do engajamento gratuito — cujo resultado, quase sem falhas, foi apoiar a linha justa do Partido.

Hoje em dia, na fala popular, por ideologia se entende em primeiro lugar uma coisa boa e necessária — a menos que se trate de ideologia burguesa. A evolução da palavra se tornou possível com o abandono, estimulado por Nietzsche, da distinção entre verdadeiro e falso em questões morais e políticas. Os homens e as sociedades precisam de mitos e não de ciência pelos quais viver. Resumindo, ideologia ficou igual a valores e é por isso que ela está inscrita no rol de honra dos termos pelos quais vivemos. Se analisarmos as três formas de legitimação de Weber — tradição, razão e carisma —, que levam os homens a aceitar ser dominados por outros com base na violência, veremos imediatamente que podemos classificá-las como ideologia e também como valores. Evidentemente, para Weber todas as sociedades humanas exigem essa dominação violenta — como único meio de a ordem emergir do caos, num mundo desprovido de qualquer força ordenadora, além da criatividade espiritual dos homens —, enquanto os marxistas ainda depositam vagas esperanças num mundo onde haja valores sem dominação. É tudo que lhes resta do marxismo e eles podem ser e são companheiros de viagem dos nietzscheanos, até o fim da linha. Percebemos os apuros em que estão pelo fato de a ideologia não mais entrar com sua velha parceira, a ciência, no pensamento deles, permanecendo solitária em sua grandeza.

Além do mais, a ideologia já não se acha tão vinculada à economia nem tão simplesmente determinada, desatada que foi do laço da necessidade para o reino da criatividade. Desde Nietzsche, a causalidade racional já não se afigura suficiente para explicar o evento ou o pensamento historicamente único. A ideologia capitalista é hoje instintivamente considerada mais

semelhante à ética protestante do que está escrito em *O Capital*. Atualmente, quando falamos com um marxista e lhe pedimos que explique certos filósofos ou artistas, em termos de condições econômicas objetivas, ele sorri com desprezo e responde “Isso é marxismo vulgar”, como se perguntasse “On-de foi que você esteve nos últimos 75 anos”? Ninguém gosta de ser considerado vulgar, de modo que as pessoas tendem a se refugiar num silêncio embaraçoso. Mas está claro que o marxismo vulgar é marxismo. Marxismo invulgar é Nietzsche, Weber, Freud, Heidegger, bem como o grupo de esquerdistas posteriores que se abeberaram neles — como Luckacs, Kojève, Benjamin, Merleau-Ponty e Sartre — e que esperavam envolvê-los na luta de classes. Para tanto, tinham de jogar fora aquele embaraçoso determinismo econômico. O jogo está porém findo quando os marxistas começam a falar no “sagrado”.

Desde os primórdios deste século que os efeitos de encontro com Nietzsche começaram a ser sentidos dentro do marxismo, como o exemplifica o significado da revolução. A revolução e a violência que a acompanha, conforme vimos, são justificadas pela filosofia moderna, oferecendo os mais impressionantes espetáculos da moderna história política. A revolução veio substituir a rebelião, a facção e a guerra civil, que são tudo coisas péssimas, ao passo que ela, a revolução, é o melhor e maior dos acontecimentos — oficialmente e na imaginação popular de ingleses, americanos, franceses e russos. A Alemanha foi a única grande potência que não teve uma, embora o marxismo tenha sido inventado em parte para lhe propiciar uma revolução maior e melhor, uma conclusão natural da filosofia alemã, tal como a filosofia francesa culminou na Revolução Francesa. Evidentemente, acarreta derramamento de sangue, o que prova que os homens preferem a liberdade à vida. Mas não se exigia grande volume de sangue e a violência não se julgava boa em si mesma. O antigo regime estava cambaleante, precisava de um empurrão e atrás

dele estavam desenvolvidas as condições para a nova ordem, plenamente justificada pela natureza, a razão e a História.

Mas tudo isto mudou recentemente. A violência ganhou certo encanto próprio, a alegria da faca. Prova determinação ou *engajamento*. A nova ordem não está esperando, será imposta pela vontade do homem: nada a apóia a não ser a vontade. *Vontade* se tornou a palavra básica, tanto para a direita como para a esquerda. Na verdade, outrora pensava-se que a verdade fosse necessária mas secundária — que a causa vinha em primeiro lugar. Nietzsche formulou a nova teoria de modo mais provocador, ao dizer que “Uma boa guerra torna sagrada quase toda e qualquer causa”. As causas não têm posição hierárquica, são valores. A postulação é que é essencial. A transformação da violência de um meio para uma espécie ao menos de fim ajuda a demonstrar a diferença e o elo entre o marxismo e o fascismo.

Georges Sorel, o autor de *Reflexões sobre a Violência*, foi um homem de esquerda que influenciou Mussolini. O pensamento crucial regressa a Nietzsche via Bergson: se a criatividade pressupõe o caos — daí a luta e a vitória — e o homem está criando agora uma ordem de paz na qual não há luta, vem racionalizando com sucesso o mundo, as condições para a criatividade, isto é, para a humanidade, serão destruídas. Por conseguinte, deve-se aspirar pelo caos, em contraposição à paz e à ordem do socialismo. O próprio Marx reconhecia que a grandeza e o progresso históricos do homem advinham de contradições que ele tinha de enfrentar para vencer. Se, conforme promete Marx, não houver mais contradições depois da revolução, haverá homens? Os antigos revolucionários queriam a paz, a prosperidade, a harmonia e a razão, isto é, o último homem. A nova geração quer o caos. Pouca gente engoliu por inteiro o que Nietzsche receitou, mas o argumento era contagioso, causando evidentemente impressão aos intelectuais italianos e alemães junto de quem os “movimentos” fascista e nazista encontraram favor. O elemento essencial

não era a justiça ou uma visão clara do futuro, mas a *autoafirmação*.

Desta forma, a determinação, a vontade, o engajamento (é aqui que essa expressão agora boba ganha força), o interesse ou lá o que seja se transformaram nas novas virtudes. A novidade do encanto revolucionário ficou evidente nos Estados Unidos durante a década de 60, para desgosto dos velhos marxistas. Algo desta corrente se nota na simpatia atual por terroristas, porque eles “se engajam”. Já vi moços e até velhos, bons democratas liberais, amantes da paz e das boas maneiras, ficaram abobalhados de admiração ao verem pessoas ameaçar ou praticar atos de terrível violência pela mais leve e espalhafatosa das razões. Desconfiam, no íntimo, que estão face a face com homens efetivamente engajados, coisa que eles próprios não são. E aquilo que conta é o engajamento e não a verdade. A correção que Trotsky e Mao fizeram à doutrina de Marx, ao pregar a “revolução permanente”, leva em conta esta ânsia pelo *ato* revolucionário e aí reside o seu apelo. Os estudantes radicais da década de 60 diziam de si mesmos que eram um “movimento”, na inconsciência de que essa era igualmente a linguagem empregada pelos jovens nazistas na década de 30 e que deu o nome a um jornal hitleriano, *Die Bewegung*. *Movimento* substitui progresso, que tem direção definida, direção boa e é uma força que controla os homens. O progresso constituía a evidência das antigas revoluções. Já movimento não contém nada dessa bobagem ingênua e moralista. A ação e não a fixidez, eis a nossa condição — mas ação sem qualquer conteúdo ou objetivo que não tenha sido imposto pela vontade do homem. Nos tempos que correm, a revolução constitui uma mescla do que se pensava que ela fosse outrora, com o que André Gide chamava de ato gratuito, retratado num de seus romances pelo assassinio espontâneo e imotivado de um estranho num trem.

A geração mutante de marxistas vem procurando incessantemente desracionalizar Marx e transformar Nietzsche num es-

querdista. O colossal malogro político de Nietzsche é atestado pelo fato de que a direita, única esperança de ver suas doutrinas produzir efeito, desapareceu por completo, sendo ele próprio afetado pelo último e horroroso arranco dela, ao passo que virtualmente todos os nietzscheanos de hoje, assim como os heideggerianos, são esquerdistas. George Luckacs, o mais eminente intelectual marxista deste século, deu início à rodada. Durante a juventude, na Alemanha, freqüentava o círculo de Stefan George e o de Marx Weber, cômico do valor daquilo que se discutia ali sobre História e cultura. Seu trabalho posterior acusa essa influência e ele se voltou para o estudo de um autor muito mais rico, como Hegel, que, para os marxistas mais antigos, fora simplesmente superado por Marx.⁶

O Marx da maturidade não tinha quase nada a dizer sobre a arte, música, literatura e educação, ou sobre o que seria a vida humana quando se libertasse do jugo da opressão. Os escritos “humanistas” da juventude foram encarados por alguns intelectuais como a inspiração que nos faltava da maturidade, mas afinal se verificou serem frágeis e secundários. Uma vez que os nietzscheanos falam maravilhosamente bem acerca de todas essas matérias, por que motivo não se apropriar do que eles diziam? Assim, os marxistas mutantes pegaram no “último homem”, que identificaram com o burguês de Marx, bem como no “super-homem”, que identificaram com o proletário vitorioso após a revolução. A diminuição do homem e o empobrecimento de sua vida espiritual, que Nietzsche descreveu de modo inimitável, fortalecia a posição de Marx, caso se acreditasse que de uma forma ou de outra o capitalismo era a causa do “último homem” e que, extinto o capitalismo, no-

⁶ Quem desejar ver essa mistura, hoje popular, de Marx com Hegel e Nietzsche-Heidegger em uma expressão filosoficamente séria deve procurar as obras de Alexandre Kojève, o marxista mais inteligente do século 20. Ele se viu obrigado a tratar Marx como um mero intelectual que disseminou, com certo número de mudanças, o pensamento de Hegel, o verdadeiro filósofo. Além disso, Kojève enfrentou com honestidade a questão do “último homem”: os marxistas, ou seja, os racionalistas, têm de conviver com o “último homem”, que é o resultado da História natural, de acordo com Nietzsche. Só os mistificadores de um gênero ou de outro, ao promoverem

vas energias seriam liberadas. O igualitarismo radical é a cura para os males do igualitarismo tão bem retratado por Nietzsche.

Vejam os outros exemplos: Freud aludiu a coisas interessantes que não se encontram em nenhuma página de Marx. Toda a psicologia do inconsciente lhe era completamente alheia, tal qual o motor interno, Eros. Não seria possível incorporar nada disso diretamente em Marx. Mas, se a interpretação da causa das neuroses e o tratamento que Freud aplicava aos desajustados pudessem ser atribuídos a erros burgueses, a serviço da monopolização capitalista dos meios de produção, então o autor de *O Capital* teria lugar no cenário psicanalítico. Aquilo que Freud dizia serem contradições permanentes entre a natureza humana e a sociedade poderia ser dialeticamente posto em movimento, tanto mais que em uma sociedade socialista não haveria necessidade da repressão, que provoca as neuroses. Assim, Freud foi simplesmente engajado nas legiões marxistas, acrescentando à sedução da economia a de Eros, e conseqüentemente, proporcionando uma solução para o problema do que os homens vão fazer depois da revolução — problema que Marx deixara por resolver. É o que encontramos em Marcuse e muitos outros, que afinal não abordam a dificuldade suscitada pela contradição entre os princípios fundamentais de Marx e os de Freud. Dois sistemas poderosos foram servidos na mesma travessa, mas a parte carnosa da mixórdia é a freudiana. Marx entra com a garantia genérica de que o capitalismo é realmente culpado e que o problema pode ser resolvido com mais igualdade e mais liberdade, além de que os povos libertados possuirão todas as virtudes.

A interpretação do “último homem” como o burguês é reforçada por uma certa ambigüidade no sentido da palavra “burguês”. Na consciência popular, sobretudo nos Estados Unidos, burguês está associado a Marx. Mas também existe o burguês

um negativismo extremo, irracional, poderiam evitar essa conclusão, no seu entender. Merleau-Ponty e Sartre foram fortemente influenciados por ele e adotaram a sua sugestão.

como inimigo dos artistas. Supõe-se que o capitalista e o burguês filisteu são os mesmos, mas Marx só apresenta o lado econômico, presumindo, sem garantias apropriadas, que ele responde pelas deformidades morais e estéticas do burguês descritas pelos próprios artistas. A dúvida de que semelhante tratamento do burguês e do artista realmente funcione é um dos primeiros motivos dos espíritos atraídos por Nietzsche, cujo tema central é o artista. Como disse muitas vezes e de várias maneiras, os grandes romancistas e poetas europeus dos últimos duzentos anos, na sua maioria, eram homens de direita e, nesse ponto, Nietzsche não passa de um suplemento. Para eles, o problema era de uma forma ou de outra a igualdade, que não tem lugar para o gênio. Estão portanto no pólo oposto de Marx. Mas, de certa maneira, quem diz que odeia a burguesia logo se vê ser amigo da esquerda. Então, quando a esquerda teve a idéia de acolher Nietzsche, trouxe juntamente com ele toda a autoridade da tradição literária dos séculos 19 e 20. Tanto Goethe como Flaubert e Yeats odiavam a burguesia — logo, Marx tinha razão: simplesmente, esses escritores não tinham reconhecido que a burguesia podia ser vencida pelo proletariado. E Nietzsche, visto do ângulo correto, pode ser tido como um proponente da revolução. Ao lermos os primeiros números da *Partisan Review*, editada só por esquerdistas, notávamos o seu ilimitado entusiasmo por Joyce e Proust, que apresentaram ao público norte-americano, aparentemente na crença de que representavam a arte do futuro socialista, embora aqueles autores pensassem que o futuro da arte estava na direção oposta.

Os marxistas alemães que vieram depois estavam obcecados pela idéia de cultura, repelida pela vulgaridade da burguesia, e talvez preocupados por saber se poderiam entregar um cheque em branco à cultura do futuro socialista. Queriam manter a grandeza passada, da qual estavam muito mais cônscios do que seus antecessores. Na verdade, o marxismo deles retrocedera aos limites do ódio tradicional ao burguês, mais uma

vaga esperança de que o proletariado provocasse um renascimento ou restauração cultural. Vê-se claramente isso em Theodore Adorno, mas também se nota que a verdadeira preocupação de Sartre e de Merleau-Ponty é o burguês. Os trabalhadores comunistas ainda raciocinavam em termos de mais-valia e outras noções autenticamente marxistas. Os intelectuais estavam obcecados pela cultura e, conforme Leszek Kolakowski acentua com propriedade, acabaram por se ver sem proletariado. É por isso que os estudantes da década de 60 foram tão bem acolhidos por muitos deles, aliás também por Heidegger, que lhe recordavam alguma coisa.

Cabe assinalar, além disso, que com o incremento da prosperidade os pobres começaram a se aburguesar. Em vez de uma intensificação da consciência de classes e da luta, houve uma diminuição. Pode-se prever a época, ao menos nos países desenvolvidos, em que todos serão burgueses. E lá se foi outro ponto de apoio do marxismo. Na realidade, a questão não reside em ricos e pobres, mas em vulgaridade. Os marxistas estavam chegando perigosamente perto da noção de que o homem igualitário como tal é burguês e que deviam juntar-se a ele ou virar esnobes cultos. Só um dogma absolutamente inválido, segundo o qual o trabalhador burguês é apenas uma doença do nosso sistema econômico, além de um produto da *falsa consciência*, os impede de dizer, como o fez Tocqueville, que essa é a natureza da democracia e que temos de aceitá-la ou de nos rebelar contra ela. Evidentemente, uma rebelião dessas não seria a revolução de Marx. Estaríamos tentados a dizer que esses marxistas avançados são demasiadamente cultos para uma sociedade igualitária. E só escapam de reconhecer isso declarando que é burguês.

Em geral, o marxismo sofisticado virou crítica cultural da vida das democracias ocidentais. Por motivos óbvios, absteve-se normalmente de discutir a sério a União Soviética. Algumas críticas eram profundas, outras superficiais e petulantes, mas nenhuma proveio de Marx ou de uma perspectiva mar-

xista. Eram e são variações nietzscheanas sobre o nosso estilo de vida, como essa do “último homem”. Se voltarmos de novo os olhos para essa psicologia tão influente nos Estados Unidos, da qual eu falava no início deste capítulo, veremos que as nações de voltado-para-a-tradição, voltado-para-os-outros e voltado-para-dentro-de-si são apenas leves modificações dos três gêneros de legitimidade de Weber, em que o voltado-para-os-outros (leia-se burguês) deriva da racionalidade econômica ou burocrática orientada pela demanda do mercado ou da opinião pública e o voltado-para-dentro-se-si é idêntico a carismático, ao eu que provê de valores. O profeta weberiano é substituído pelo indivíduo socialista e igualitário. Não há nisso um único elemento de Marx, além da afirmativa sem fundamento algum de que o socialista é o auto-legislador. Discutir o homem voltado-para-dentro-de-si seria ocioso. Nem há um exemplo que possamos observar. Weber pelo menos apresentou alguns, ainda que sua definição possa ser problemática. É caso para indagar se a alegação de Weber, segundo a qual o provedor de valores é um aristocrata do espírito, será menos plausível do que a daqueles que dizem que todo mundo é, desde que tenha um bom psiquiatra ou o implantem numa sociedade socialista. Essa transformação igualitária de Weber permite diagnosticar como doente mental quem não pertença, à esquerda. Os críticos esquerdistas da psicanálise classificaram-na como um instrumento de conformismo burguês, mas cabe perguntar se os críticos não serão manipuladores da terapêutica psicológica a serviço do conformismo esquerdista. A espúria invenção que Adorno fez dos tipos de personalidade autoritária e democrática tem exatamente as mesmas fontes que a tipologia voltado-para-dentro-de-si e voltado-para-os-outros e as mesmas e sinistras implicações.

Assim Nietzsche chegou aos Estados Unidos. Sua conversão à esquerda foi logo aceita como autêntica, já que os norte-americanos não acreditam que uma pessoa verdadeiramente inteligente e correta não compartilhe, no fundo, a *Weltans-*

chauung (visão do mundo ou cosmovisão) de Will Rogers:* “Jamais conheci um homem de quem não gostasse”. A naturalização de Nietzsche se deu em muitas ondas: alguns de nós fomos à Europa para descobri-lo, ou ele veio com os emigrantes e, mais recentemente, professores de literatura comparada entraram para valer no negócio de importação, trazendo bens de Paris, onde a desmontagem de Nietzsche e de Heidegger e a sua remontagem na esquerda têm sido o principal *métier* filosófico desde a Libertação. Desta última fonte Heidegger e Nietzsche vêm agora com seus próprios nomes, pisando firme o tapete vermelho que seus antigos mensageiros lhes desenrolaram aos pés. A psicologia acadêmica, a sociologia, a literatura comparada e a antropologia foram dominadas por eles há muito tempo. Mas a verdadeira história é a passagem deles da academia para o mercado. Uma linguagem desenvolvida para explicar aos entendidos como nós somos maus foi por nós adotada para declarar ao mundo como somos interessantes. De certa forma, as mercadorias sofreram avaria em trânsito. Marcuse começou na Alemanha na década de 20 como um sério estudioso de Hegel. Terminou escrevendo uma crítica cultural desprezível, de pesado conteúdo sexual, em *A Ideologia da Sociedade Industrial* e outros livros bem conhecidos. Na União Soviética, em lugar do rei-filósofo, existe o tirano-ideólogo. Nos Estados Unidos, o crítico da cultura virou a voz de Woodstock.

(*) Artista muito popular no início do cinema falado e que se tornou o representante do cidadão americano comum. Foi personagem dos primeiros filmes de John Ford (*N. do T.*)

8

Nossa Ignorância

Ao refletir sobre a linguagem de que venho tratando, sobre o pensamento que a fundamenta e sobre a forma como ela foi recebida entre nós, recordo um dos meus professores que escreveu os Dez Mandamentos para Americanos, que começam assim: “Eu sou o Senhor teu Deus, que te trouxe da casa dos tiranos europeus para minha própria terra, os Estados Unidos: Relaxa!” Como vimos, essas palavras já meio digeridas por nós são destiladas de grandes questões, as quais há que enfrentar se quisermos viver uma vida a sério: razão-revelação, liberdade-necessidade, democracia-aristocracia, bem-mal, corpo-alma, eu-outro, cidade-homem, eternidade-tempo, ser-nada. A dúvida nos dá a noção das alternativas, mas, até há pouco tempo, não nos dava os meios para dilucidar a dúvida sobre a primazia de qualquer uma das alternativas. Vida a sério significa estar plenamente cômico das alternativas, pensando nelas com toda a intensidade que a gente emprega em questões de vida e de morte, perfeitamente certos de que toda opção é um grave risco com conseqüências necessárias e difíceis de suportar. É disso que trata a literatura trágica. Ela articula todas as coisas nobres porque o homem anseia e talvez de que necessite, mostrando como é insuportável quando parece que elas não podem coexistir harmoniosamente. Basta lembrar que dolorosa opção entre crer em Deus ou não crer para

os que tinham de fazê-la. Ou então, para recorrer a um exemplo de menor alcance mas também importante, pensemos em Tocqueville, um dos mais raros espécimes da antiga aristocracia francesa, que preferiu a liberdade ao esplendor da nobreza por acreditar que era mais justa, embora Pascal jamais a achasse saudável, homem que se consumiu na contemplação da existência de Deus. São opções decisivas, somente possíveis a quem se defronte com questões decisivas.

Mas nós, os norte-americanos, tomamos essas palavras, que assinalam rico filão de questões sérias, e tratamo-las como se fossem respostas, para não ter de as defrontar. Elas não são enigmas como os da Esfinge para que façamos o papel do ousado Édipo, mas sim fatos, atrás dos quais não precisamos andar e que estruturam o mundo de relação conosco. O que o existencialismo fez por nós com o ser-nada? Ou os valores como bem-mal? A História com a eternidade-tempo? A criatividade com a liberdade-necessidade? O sagrado com a razão-revelação?

Os trágicos conflitos de sempre reaparecem com etiqueta nova de certezas: “Eu estou OK, você está OK”. *Opção* é coisa que está na moda hoje em dia, mas já não significa o que antigamente significava. Em uma sociedade livre, onde as pessoas são livres — responsáveis —, quem não será coerentemente “pró-opção”? No entanto, quando o vocábulo ainda tinha alguma forma e consistência, uma opção difícil significava aceitar conseqüências difíceis sob a forma de sofrimento, desaprovação dos outros, ostracismo, castigo e culpa. Sem isso, pensava-se que a opção não tinha peso. Aceitar as conseqüências por afirmar aquilo que verdadeiramente conta é o que confere a Antígona a sua nobreza, assim como a relutância em fazê-lo torna menos admirável sua irmã Ismênia. Atualmente, quando falamos do direito de opção, de escolher, queremos dizer que não haverá conseqüências necessárias, que a desaprovação é mero preconceito e a culpa mera neurose. Tudo isso pode ser resolvido pelo ativismo político e pela psiquiatria. Por semelhante

ótica, Hester Prynne e Ana Karenina* não são exemplares nobilitantes da intratabilidade dos problemas humanos e do significado de opção, mas sim vítimas, cujo sofrimento já não é necessário nesta era esclarecida de elevada conscientização. Os Estados Unidos não têm acidentes de trânsito com culpa, nem divórcios com culpa e, graças à ajuda da moderna filosofia, estão caminhando no sentido das opções sem culpa.

O conflito é o mal que antes de tudo queremos evitar, entre nações, entre indivíduos e dentro de nós mesmos. Com a filosofia dos valores, Nietzsche procurava restabelecer os ferozes conflitos pelos quais os homens estavam dispostos a morrer, restabelecer o sentido trágico da vida, no momento em que a natureza fora domesticada e os homens se tornaram submissos. Essa filosofia foi utilizada nos Estados Unidos para finalidades exatamente contrárias — promover a solução de conflitos, os arranjos, a harmonia. Se a única diferença é de valores, então é possível a conciliação. Temos de respeitar os valores, mas eles não devem atrapalhar o caminho da paz.⁷ Assim Nietzsche contribuiu para o que estava tentando curar. O conflito, que para ele era a condição para a criatividade, para nós reclama terapia. Continuo a pensar no meu motorista de táxi de Atlanta e em sua terapia da Gestalt. Kant defendia que os homens são iguais em dignidade devido à sua capacidade de opção moral. Cabe à sociedade proporcionar as condições para tal opção e dar consideração a quem a realize. Com a intermediação do relativismo dos valores, conseguimos simplificar a fórmula para: os homens são iguais em dignidade. Nosso negócio é distribuir a consideração por igual. O livro de Rawls, *A Theory of Justice*, é o manual de instruções para essa distribuição. A teoria da justiça de Kant permite compreender

(*) Ana Karenina é a mulher adúltera do romance homônimo de Tolstói e Hester Prynne, a heroína do romance *A Letra Escarlate*, do autor americano Nathaniel Hawthorne (1804-1864), a qual enfrenta o puritanismo da época. (N. do T.)

⁷ Nietzsche dizia que desconfiar do vizinho seria considerado uma loucura pelos últimos homens e que eles iriam voluntariamente para o manicômio se sofressem disso. Pensemos no uso que hoje tem a palavra “paranóide”!

Ana Karenina como uma expressão significativa de nossa situação, a de Rawls faz o mesmo com *Fear of Flying*.

O desejo de atenuar conflitos que nós temos explica a enorme popularidade do vocábulo “dialética” — em nosso sentido, o marxista —, pois, começando por antíteses, termina em síntese, todos os encantos e tentações harmonicamente juntos. Em filosofia e em moral, a regra mais rigorosa e essencial é “Você não pode comer o bolo e ao mesmo tempo conservá-lo”; a dialética, porém, passa por cima da regra. A dialética socrática ocorre ao nível da fala e, ainda que desenvolvida pela busca de uma síntese, sempre culmina em dúvida. A última palavra do grego era que ele sabia que nada sabia. A dialética marxista ocorre ao nível dos fatos e culmina na sociedade sem classes, a qual põe fim aos conflitos teóricos, hoje conhecidos como ideologias. A dialética da História oferece base absoluta e solução feliz para nossos relativos estilos de vida. A fórmula de Marx segundo a qual “a espécie humana jamais coloca a si mesma problemas que não possa resolver” concorda com um lado do caráter nacional norte-americano. Roosevelt disse praticamente a mesma coisa ao anunciar que “Não temos nada que temer a não ser o próprio medo”. Semelhante otimismo é uma força nacional que se relaciona com nosso projeto originário de dominação da natureza. Mas o projeto em si não está livre de problemas e só faz sentido dentro de certos limites. Um deles é a santidade da natureza humana, que não pode ser dominada. A frase de Roosevelt é um absurdo se analisada em proporções universais. Não há que alterar a natureza humana para que se tenha um mundo livre de problemas. O homem não é apenas um ser que resolve problemas, como os behavioristas gostariam que a gente acreditasse, mas um ser que reconhece e aceita problemas.

Não obstante, o apelo de Marx nos toca de perto com a realização do que planejamos fazer: solucionar problemas que antes parecia que Deus e a natureza haviam tornado insolúveis e com os quais os primeiros homens tinham a virtude de

conviver. O homem sempre teve de chegar a termos com Deus, o amor e a morte, que não nos deixam viver em paz perfeita na Terra. Mas os Estados Unidos estão chegando a termos de uma nova maneira. Deus, entre nós, foi lentamente executado: levou duzentos anos, mas os teólogos afirmam que Ele agora está morto. Seu lugar foi tomado pelo sagrado. O amor foi conduzido ao patíbulo pelos psicólogos e seu lugar foi tomado pelo sexo e por relações significativas, o que se cumpriu em menos de 75 anos. Não surpreende, pois, que uma nova ciência, a tanatologia, ou a morte com dignidade, esteja a ponto de matar a morte. Chegar a termos com o terror da morte, longo e difícil aprendizado para Sócrates, saber morrer, eis o que já não é necessário, pois a morte não é mais a mesma. O que virá no lugar dela não está claro. Engels teve um prognóstico do que seria necessário ao dizer que a sociedade sem classes duraria por muito tempo, senão para sempre. Isso faz lembrar o Dottore Dulcamare de *O Elixir do Amor*, que se diz conhecido em todo o universo — e alhures. Tudo o que temos a fazer é esquecer a eternidade ou obliterar a distinção entre ela e a temporalidade, quando então os mais intratáveis problemas do homem estarão resolvidos. Aos domingos pela manhã era costume os homens educados ouvirem sermões sobre a morte e a eternidade, feitos para lhes dar um pouquinho de atenção. Esse risco não se corre lendo o *New York Times* de domingo. Esquecer, em uma variedade de formas sutis, é um de nossos principais modos de solucionar problemas. Estamos aprendendo a “ficar à vontade” com Deus, o amor e até a morte.

A maneira como digerimos as coisas vindas da Europa está bem ilustrada com a influência de *A Morte em Veneza* de Thomas Mann na consciência norte-americana. A história foi popularíssima entre gerações de estudantes universitários, já que parecia exprimir os mistérios e os sofrimentos dos europeus sofisticados. Encaixa-se no nosso interesse por Freud e pelos artistas, o tema homossexual também atraía curiosidade e, em

alguns, muito mais do que curiosidade, numa época em que a imaginação tinha pouco com que se alimentar em matéria de temas proibidos. Era como que um pequeno compêndio do melhor que se fazia na virada do século. Em *A Morte em Veneza*, com uma influência a meu ver pesada de Freud, Thomas Mann analisa o tema e o herói favoritos de poetas e romancistas desde a invenção da cultura — o artista, ou seja, eles próprios. O cenário e a ação da história sugerem o declínio do Ocidente, assim como o declínio e a morte do herói, Aschenbach, ensinam o fracasso da sublimação, a fragilidade e a vacuidade da superestrutura cultural dele. Na base de tudo isso estão impulsos remotos, primitivos, indomáveis, que são os verdadeiros motivos de sua superior finalidade. Como tem consciência deles, isso labora contra seu projeto de vida, sem oferecer alternativas aceitáveis. Em grande parte, temos aí uma paráfrase à famosa declaração de Thomas Mann em *Tonio Kroger*, de que “o artista é um burguês com consciência de culpa”, que a meu ver significa que ele estava passando por todas as dúvidas pós-românticas quanto ao substrato do artista ou ao seu acesso ao sublime, que para ele na realidade é o burguês, mas que a agitada consciência do artista o leva de certo modo para cima, do ponto de vista moral, e de certo modo o conduz para baixo, do ponto de vista dos motivos. Aschenbach é escritor, herdeiro da tradição germânica, mas não o aristocrata espiritual que Goethe foi. Sua compostura deriva de sua falta de autoconhecimento. Em Veneza ele toca nas raízes, descobrindo o que na realidade deseja, mas essa consciência não lhe mostra nada de nobre nem de tolerável sequer. Vai definhando de modo horrível, para afinal morrer da praga que assola a bela mas decadente cidade. A visão freudiana da sublimação, em oposição à nietzscheana, é que existe um objeto fixo da sexualidade, uma realidade natural que ele assinala. Conseqüentemente, o comportamento civilizado se apóia nessa base como uma satisfação secundária e, por isso mesmo, nunca preferível se a satisfação primária estiver disponível. O

modo como Freud descreve a sexualidade não contribui para que o observador criterioso lamente a civilização e anseie pela satisfação sexual direta. Por outro lado, Nietzsche pensava que escrever um poema podia ser um ato erótico tão primário como o intercurso sexual. A natureza fixa não existe, mas apenas níveis diferentes de espiritualidade. Desse ponto de vista, Aschenbach representa ora o romantismo na sua nostalgia da natureza perdida e o cientificismo na sua gélida caracterização da natureza, com a adição do patos pós-nietzscheano. Mas *A Morte em Veneza* trata efetivamente de um tema comum a Freud e a Nietzsche: a relação da sublimação sexual com a cultura. Atingir a consciência da infra-estrutura da cultura é fatal para a cultura e Thomas Mann descreve a crise de uma civilização. A sublimação perdeu sua capacidade criadora ou plasticizante e no lugar dela temos a cultura dessecada e a natureza corrompida.

Não creio porém ter sido assim que os norte-americanos receberam a obra. Ao contrário, ficaram excitados, considerando-a na verdade como um primeiro manifesto do movimento de libertação sexual. Até os espíritos mais distintos, ou principalmente eles, sofrem com a repressão social desses anseios obscuros. Não há nada de tão ruim acerca deles e as pessoas não se devem deixar intimidar pela opinião pública, aprendendo a aceitar-se como são. Não têm nada a temer senão o próprio medo. Resumindo, Aschenbach é um homem ansioso para “sair do armário”. Talvez Thomas Mann tenha experimentado uma sensação semelhante, a necessidade de se abrir aos desejos reprimidos, os quais, em face do espírito de seu tempo, tinham de se revestir de forma trágica, dilacerante. Com certeza que o nietzscheanismo de André Gide foi em grande parte motivado por isso: para ser sexualmente livre, dir-se-ia que ele pensava, é preciso ser super-homem, para além do bem e do mal. Agarra-se ao imoralismo do pensador alemão na intenção de arrasar a moral sexual burguesa, empregando um canhão para matar um mosquito. Nietzsche não teria senão desprezo por

semelhante atitude. Quem disse que a grandeza exige sempre “sêmen no sangue” jamais simpatizaria com homens obcecados pela repressão sexual, incapazes de extrair algo de sublime do erotismo, ansiosos por uma satisfação “natural” e da cobertura da aprovação pública. Gide se afiguraria a Nietzsche um burguês travestido de niilista. Na medida em que essa expressão de si mesmo estivesse nas intenções de Thomas Mann, seria o sinal de sua própria decadência, de sua impotência criadora e do desejo de fugir à responsabilidade, como agrada às criaturas sem rumo e não aos criadores.

As penetrantes interpretações sexuais da arte e da religião a que se entregou Nietzsche, bem como as menos penetrantes e ainda assim mais populares de Freud, tiveram um efeito corruptivo sobre os norte-americanos. Na sublimação sexual, notaram mais o sexo do que o sublime. Aquilo que em Nietzsche visava ao êxtase foi usado pelos americanos para rebaixar o êxtase em troca do desejo do momento. Qualquer explicação do superior em termos do inferior tem essa tendência, principalmente numa democracia, onde se inveja o que pretende ser especial e se pensa que o bem é acessível a todos. Eis aqui uma das razões básicas para a imediata difusão que Freud encontrou nos Estados Unidos. Apesar do período europeu do *sturm und drang* (tempestade e ímpeto), ele acreditava na natureza, tal qual a julgava Locke, a natureza animal, acrescentando apenas o sexo para ajudar na composição de sua fórmula de vida sadia — “amor e trabalho” —, mesmo porque era incapaz de explicar o amor. E nós fomos criados para acreditar nisso. A fórmula, aliás, concorda com a ciência e não com vapores poéticos, como ocorre em Nietzsche. Sua interpretação daquilo que Eros realmente deseja tem uma base sólida, que apela ao nosso empirismo nativo. Além do mais, a ciência e não a poesia é o nosso meio predileto de falar do obsceno. Tudo isso, somado à promessa de uma certa espécie de satisfação dos desejos e alívio das misérias, transformou Freud num vencedor desde o início, o mais acessível de todos os grandes europeus

continentais. Foi ele quem deu autorização para tornar axial o sexo na vida pública, traço tão característico do nosso tempo. Ultimamente parecia muito moralista ou insuficientemente aberto. Mas bastava imaginar novas estruturas sociais que exigissem menos repressão para funcionar. E aí é que Marx foi útil. Ou simplesmente se esqueciam os problemas ligados à relação entre Eros e cultura, ou então se pressupõe uma harmonia natural entre ambos. A cavaleiro de uma onda de filosofia germânica, Freud convenceu os americanos de que a satisfação de seus desejos sexuais constituía o elemento mais importante da felicidade. Permitiu a racionalização do instinto, o que não era com certeza a intenção dele.

O sexo emigrou para os Estados Unidos com a cotação especial dada por quantos fizeram contribuições científicas e literárias à nossa cultura, mas, ao chegar, comportou-se como tudo que é americano. Perdeu-se o tom lamentoso, a poesia, a justificativa baseada na dependência em que a civilização está da sublimação. Tal como removemos a camuflagem que mascarava as necessidades econômicas — a exemplo do Parthenon e de Chartres — para nos concentrarmos com eficiência nessas próprias necessidades, também desmistificamos os desejos sexuais, passando a vê-los como realmente são, para satisfazê-los com maior eficiência. Isso trouxe para o mundo lockeano o segundo elemento focal da natureza humana, aquele em que se concentraram Rousseau e todos quantos ele influenciou. Os direitos básicos são “vida, liberdade e a procura da propriedade e do sexo”. “Dai-nos os vossos pobres, sexualmente famintos...”

Depois de Freud, a repressão sexual virou uma queixa médica, ganhando o prestígio que automaticamente usufrui tudo o que se refere à saúde, num país devotado à conservação da própria vida. Há uma propensão para esquecer a advertência de Rousseau, segundo a qual ninguém morre por não satisfazer a fome e que até a volúpia dos grandes sedutores pode ser acalmada pela certeza da pena de morte. Assim desmistificamos a economia e a sexualidade, satisfazendo-lhes as exi-

gências primárias, subtraindo aquilo que nossa filosofia nos diz ser o impulso criador delas para depois nos queixarmos de não ter uma cultura. Estamos sempre dispostos, contudo, a ir à ópera entre o escritório e a cama. Na União Soviética, as pessoas dependem de óperas desde os maus dias de outrora, já que a tirania impede a expressão artística, mas nos Estados Unidos somos dependentes das mesmas óperas porque o impulso que gerava a necessidade artística foi saciado. Não consigo esquecer o calouro de Amherst que perguntava, com ingênua perplexidade: “Voltaremos à sublimação?”, como se fosse uma dieta sem açúcar. Foi o que se passou nos Estados Unidos com o sublime, em todos os sutis significados que lhe emprestaram Rousseau, Kant, Nietzsche e Freud. Fiquei encantado com a candura do rapaz, mas via nele um sério candidato à cultura. Já que acabamos por tomar o desnecessário, perdemos todo o sentido da necessidade, seja natural ou cultural.

No entanto, o passo crucial foi dado quando o sexo como estilo de vida entrou em cena. Até aí havia um certo e improvisado conjunto de regras sobre a matéria. Nos Estados Unidos de outrora, estava assentado que o sexo continha uma teleologia — a reprodução — e era tratado como um meio para essa finalidade. Tudo o que não conduzisse a isso era inútil e até perigoso, devendo ser esquecido ou sancionado pela lei, pela desaprovação e, sim senhor, pela razão. Freud fez com que ele fosse arrancado dessa ligação definida, transmutando-o numa força sem finalidade, apta a servir a várias funções, ainda que suas difusas e selvagens energias tenham de receber uma certa forma para que a pessoa seja feliz.

O real naturalismo do pai da psicanálise, contudo, subjacente à explosiva indeterminação que ele foi buscar em Nietzsche, bem como os imperativos da saúde e da personalidade integrada, impunha limitações e uma estrutura para a expressão legítima da sexualidade. Em Freud não há lugar para a expressão de desejos a que Thomas Mann empresta voz em *A Morte em Veneza*: ele os explica e cura, mas não os aceita co-

mo são. Já no romancista alemão, eles são de certa forma premonitórios, como gritos dos condenados ao mergulhar no nada. Desejos que buscam ganhar significado — o que talvez suceda com tudo o que é erótico —, mas que nada no mundo lhes pode conferir. Eles não são com certeza satisfeitos com a transferência do seu caso da esfera do juiz e do sacerdote para a do médico nem com a sua explicação. É fácil aceitar o reducionismo em tudo, menos naquilo que mais nos diz respeito. Aliás, nem na sociedade burguesa nem nas ciências naturais há lugar para o aspecto não reprodutivo do sexo. Com o relaxamento da austeridade burguesa e a concomitante emancipação dos prazeres inofensivos, entrou na moda uma certa tolerância do sexo inofensivo, o que porém não foi suficiente, pois ninguém realmente quer ver seus desejos mais caros dentro da mesma categoria que a comichão e a coceira.

Nos Estados Unidos, especialmente, sempre se sente a necessidade de uma justificativa moral. O estilo de vida — expressão advinha da mesma escola de pensamento que a sublimação, e que, na verdade, se considerava produto da sublimação, mas que nos Estados Unidos nunca foi associada a ela devido à divisão do trabalho que fez de Freud o seu especialista e de Weber o especialista em estilo de vida — acabou por se mostrar uma mercê divina. “Estilo de vida” justifica qualquer modo de vida, tal como “valor” justifica qualquer opinião, extinguindo a estrutura natural do mundo, a qual se torna mera matéria-prima para a arte do estilista. A própria expressão faz que todos os moralismos e naturalismos estejam no limiar do território sagrado, cômicos de seus limites e respeitosos da criatividade. Além do mais, com a nossa curiosa mistura de tradições, os estilos de vida são direitos adquiridos, de modo que defendê-los é uma causa moral que justifica as doces paixões da indignação para com os violadores dos direitos humanos, contra quem esses gostos, antes de se tornarem estilos de vida, estavam tão desprotegidos do ponto de vista político e psicológico. Agora podem convocar todos os

amantes dos direitos humanos do mundo inteiro para vir em sua defesa, pois a ameaça aos direitos de qualquer grupo é uma ameaça a eles todos. Juntam-se de cambulhada na causa comum dos direitos humanos os sadomasoquistas e o Solidariedade — e tudo depende para eles da cruzada a seu favor. O sexo não é mais uma atividade, mas uma causa. Antigamente havia um lugar respeitável para a marginalidade e a boêmia, mas elas tinham de justificar os hábitos extravagantes com suas realizações intelectuais e artísticas. Mas o estilo de vida é muito mais livre, mais fácil, mais autêntico e democrático, pois não exige nenhuma atenção para contentar.

O estilo de vida se popularizou nos Estados Unidos para descrever e tornar aceitável a vida das pessoas que faziam coisas agradáveis, mas às quais a sociedade franzia as sobrancelhas. Equivalia à contracultura. Duas grandes expressões correntias entre a população norte-americana, envoltas pela autoridade conferida por sua genealogia filosófica, davam garantia moral para que as pessoas vivessem exatamente como lhes aprouvesse. A contracultura, evidentemente, beneficiava-se da dignidade inerente à cultura e queria valer como uma censura à pretensa cultura burguesa que nos cerca. O que na realidade quer dizer contracultura ou estilo de vida — seja nobilitante ou degradante — não faz a mínima diferença. Ninguém é obrigado a pensar por seus hábitos, é impossível fazê-lo. Tudo o que somos, seja lá o que for, é bom.

Eis aí a prova do espantoso poder das abstrações numa sociedade democrática de que já falava Tocqueville. As simples palavras modificam tudo, o que obriga a cogitar em nosso moralismo. Aquilo que começa por uma busca, se não exatamente de prazer egoísta — os historiadores do futuro não nos encararão como uma raça de hedonistas que sabiam “aproveitar”, apesar de toda a nossa conversa em torno disso — ao menos para evitar e libertar do sofrimento ou da dor, transfigurando num estilo de vida e num *direito*, torna-se a base da superioridade moral. Moralidade é a vida de confortos, sem restrições.

Pode-se ver isso em vários domínios do espectro político. Trabalhar para si vale como princípio desinteressado e se acredita que é. Quando olhamos para os zelosos adeptos do controle da natalidade, do aborto e do divórcio fácil, todos de classe média — com sua preocupação social, sua fria auto-suficiência e massas de estatísticas —, não há como deixar de pensar que tudo isso lhes cai muito bem. Não se trata de negar a realidade dos problemas apresentados por muitíssimos filhos de gente pobre, as terríveis conseqüências dos estupros e das esposas espancadas. No entanto, nenhum desses problemas é próprio realmente da classe média, que não se está reproduzindo, raras vezes sofre estupros ou espancamentos, mas é a principal beneficiária do que ela mesma propõe. Se alguma proposta acarretasse um sacrifício de liberdade ou de prazer para ela enquanto classe, seria mais plausível do ponto de vista moral. No caso presente, todas as suas propostas contribuem para ampliar sua capacidade de opção, na acepção atual do vocábulo. Motivos tão fáceis de invalidar jamais deveriam servir de base para presunção moral. Aqui, como em muitas outras situações, facilitar as relações sexuais identifica-se com moralidade. Receio que os americanos mais hipócritas de hoje em dia sejam precisamente aqueles que teriam mais a ganhar com o que pregam. O desagrado aumenta pelo fato de empregarem instrumentos retirados de uma filosofia cujas intenções são diametralmente opostas às suas.

O que porém me choca mais na história de Thomas Mann, e me leva a refletir no que se passou nos Estados Unidos, desde a primeira vez que essa literatura chamou a nossa atenção, é o recurso a Platão. À medida que aumenta a obsessão de Aschenbach pelo garoto, vão lhe acudindo à mente citações do *Fedro*, um dos diálogos de Platão sobre o amor, as quais exprimem o que ele, horrorizado, gradativamente reconhece ser a natureza de sua atração. Platão está incorporado na tradição germânica e era de supor que *Fedro* fosse uma das obras que Aschenbach leu ao estudar grego na escola. Mas o con-

teúdo da obra, discursos sobre o amor de um homem por um rapaz, não era de supor que o afetasse. O diálogo, como tantas coisas no ensino alemão, era outro fragmento de “cultura”, de informação histórica, que não fazia parte de um conjunto vital e coerente, o que é sintomático do marasmo da própria atividade cultural de Aschenbach. De súbito, o fragmento ganha sentido, assinalando a descensão até o abismo do desejo reprimido. É um sonho e, para quem é freudiano, não faltam chaves para desvendar o significado dos sonhos. Os fatos nus e crus, fisicamente inaceitáveis, que habitam o inconsciente, exprimem-se de maneira oculta, obtendo dessa forma satisfação dissimulada. Os fatos se fixam a elementos aceitáveis pela consciência, os quais deixam então de significar aquilo que pareciam. Agora, exprimem e não exprimem o verdadeiro sentido. O respeitável diálogo de Platão serve de intermediário entre a boa consciência e a carnalidade de Aschenbach. O ateniense encontrou uma forma de exprimir e de embelezar, de sublimar a sexualidade perversa, como a novela relata, embora não tenhamos nenhuma indicação de que Thomas Mann imaginasse que se podia aprender muito sobre Eros lendo diretamente Platão. Pode-se aprender alguma coisa aplicando as concepções de Freud ao filósofo e verificando como é que o desejo encontra racionalização para si mesmo. Platão serviu de cobaia para dissecação científica, e Thomas Mann estava deslumbrado demais com a novidade das teses freudianas para duvidar de que a sublimação seja efetivamente capaz de explicar os fenômenos psíquicos que pretende explicar.

Freud e Platão estão de acordo sobre a difusão do erotismo em tudo o que é humano, mas a similaridade termina aí. Quem estivesse disposto a abdicar da certeza quanto à superioridade da psicologia moderna encontraria no filósofo ateniense uma explicação mais rica da diversidade da expressão erótica, que nos desafia e nos arrastou ao absurdo em que estamos. Veria aí uma articulação compensadora das possibilidades e impossibilidades da realização dos desejos eróticos, encantando e de-

sencantando Eros, duas coisas que nos são necessárias. No romancista alemão, pelo menos, está presente, se não exatamente viva, a tradição em que nos podemos revigorar. Com o que ele nos propicia, poderíamos embarcar para nossa própria viagem e encontrar alguém mais interessante do que Aschenbach. Mas, nos Estados Unidos, esse filamento delicado, que já fora distendido ao máximo por Thomas Mann, rompeu-se. Já não temos o menor contato com a tradição. Eros é uma obsessão em que não se pode refletir, porque tomamos o que eram meras interpretações do nosso espírito como fatos a respeito dele. Pouco a pouco, Eros perde o sentido e se rebaixa, pois nada há de bom para o homem que não seja inspirado pelo pensamento e afirmado por uma verdadeira opção, o que quer dizer escolha instruída pela ponderação. Saul Bellow já descreveu o seu objetivo como “a redescoberta da magia do mundo sob os escombros das idéias modernas”. Essa rede sombria de abstração, utilizada para envolver o mundo a fim de simplificá-lo e explicá-lo de forma que nos agrade, transformou-se no mundo em nossa percepção. A única maneira de ver os fenômenos, em vez de estéreis destilações deles, de os conhecer de novo por experiência própria na sua ambigüidade, deveria ser por visões alternadas, por uma diversidade de opiniões profundas. Nossas idéias, porém, tornam difícil passar por semelhantes experiências na prática e impossível na teoria. Como é que um jovem que vê sublimação onde Platão via presságio será capaz de aprender com o filósofo, quanto mais pensar que Platão lhe fale? Os espíritos artificialmente constituídos por um novo tipo de educação vivem num mundo transformado pelo artifício humano e acreditam que todos os valores são relativos e determinados pela economia privada ou pelos impulsos sexuais de quem os possui. Como é que poderão recuperar a primitiva experiência natural?

Tenho a impressão de que se fizéssemos uma lei proibindo o uso de qualquer palavra da vasta lista deste capítulo, uma bela percentagem da população ficaria em silêncio. O discurso técnico prosseguiria, mas tudo o que se refere a correto e

incorreto, felicidade, o modo como deveríamos viver ficaria muito difícil de expressar. São palavras que estão substituindo pensamentos e, se desaparecessem, o vácuo ficaria evidente. Seria um exercício interessantíssimo, já que poderia levar as pessoas a pensar naquilo em que efetivamente crêem, no que está por detrás das fórmulas. Alguém diria “viver exatamente como eu gosto” em vez de falar em “estilo de vida”? “Minha opinião” substituiria “valores”? “Meus preconceitos” em vez de minha “ideologia”? “Agitação de rua”? ou “Simplesmente divino” equivaleria a “carisma”? Cada uma dessas palavras se afigura substancial e respeitável, parecendo justificar os gostos e os atos das pessoas, mesmo porque os seres humanos precisam de semelhante justificativa, digam lá o que disserem. Aquilo que fazemos tem de ser racionalizado: é o sinal de nossa humanidade e de uma possível comunidade. Jamais encontrei alguém que dissesse: “Creio naquilo em que creio e são apenas os meus valores”. Todos têm argumentos: os nazistas e os comunistas e até os assaltantes e cafetões os têm. Haverá quem não sinta necessidade de se justificar, mas aí deve se tratar de vagabundos ou de filósofos.

Mas tais palavras não são razões nem visavam sê-lo. Pelo contrário, visavam demonstrar que a profunda necessidade humana de saber o que estamos fazendo e de ser bons não pode ser satisfeita. Por milagre, as palavras viraram a nossa justificativa: o niilismo como preceito moral. O que me deixa estarecido não é apenas a imoralidade do relativismo. O que é espantoso e degradante é a forma dogmática como aceitamos esse relativismo e a relaxada falta de preocupação com o que isso representa para a nossa vida. O único escritor que não apela de maneira alguma aos americanos — que nada oferece para estropiar a nossos críticos marxistas, freudianos, feministas, desconstrucionistas ou estruturalistas, que não faz poses, sentimentalismos nem clichês que agradem aos jovens — é Louis-Ferdinand Céline, que é quem melhor descreve como se afigura a vida a um homem diante daquilo em que credi-

tamos ou não acreditamos. Céline é um artista com muito mais talento e um observador bem mais perspicaz do que os populares Thomas Mann e Albert Camus. Robinson, o herói que ele admira em *Viagem ao Fundo da Noite*, é um mentiroso clamorosamente egoísta, escroque e pistoleiro. Por que é que Céline o admira? Em parte por sua honestidade, mas principalmente porque ele prefere ser morto por sua namorada a confessar que a ama. Acredita em alguma coisa, o que Céline não consegue. Os estudantes americanos sentem horror por esse romance, mas se os obrigassem a engoli-lo talvez reconsiderassem o caso. Como uma imagem de nossa condição intelectual, continuo tendo presente na memória o noticiário de cinema que nos mostrava os franceses brincando felizes na praia, gozando as férias anuais pagas que o governo do Front Populaire de Léon Blum instituiu em 1936, o mesmo ano em que Hitler foi autorizado a ocupar a Renânia. Todas as nossas grandes causas remontam a essas férias.

Muita gente dirá que as minhas referências à influência decisiva da filosofia da Europa Continental, principalmente da alemã, são falsas ou exageradas e que, embora seja verdade que todo esse palavreado advém das fontes que eu citei, a linguagem não produz tantos efeitos. Mas a linguagem nos cerca por todos os lados. As fontes dela também são inegáveis, tal qual o pensamento que gerou a linguagem. Sabemos como ela se popularizou. Só me falta pensar no calouro de Amherst e no taxista de Atlanta para me convencer de que as categorias mentais determinam as percepções. Se acreditamos que as “cosmovisões” calvinistas criaram o capitalismo, também podemos aceitar a possibilidade de que as irresistíveis visões dos filósofos alemães estejam preparando a tirania do futuro.

Reitero que Rousseau, Kant, Hegel e Nietzsche são pensadores de primeiríssima ordem. Este é, de fato, o meu propósito. Temos de reaprender o que isso significa e que existem outros do mesmo nível.

P A R T E T R Ê S



A UNIVERSIDADE

1

Os Anos 60

“Não é preciso que vocês nos intimidem”, disse o famoso professor de filosofia, em abril de 1969, a dez mil triunfantes alunos apoiantes de um grupo de colegas negros que acabavam precisamente de “nos” convencer a fazer o que eles queriam, a nós, o corpo docente da Universidade de Cornell, ameaçando fazer uso de armas de fogo e atentar contra a vida dos professores. Um dos muitos jornalistas especializados às pressas na cobertura do assunto mais quente do dia, a universidade, resmungou um “É isso aí, meu”. O repórter adquirira completo desprezo pelas qualidades morais e intelectuais dos professores. Não é difícil perceber o servilismo, a vaidade e a falta de convicções.

Os professores, depositários de nossas melhores tradições e das mais altas aspirações intelectuais, estavam bajulando o que não passava de uma multidão, fazendo confissão pública de culpa e pedindo perdão por não haverem compreendido as questões morais mais importantes, cuja resposta apropriada estavam aprendendo com aquela horda e exprimindo a intenção de alterar os objetivos da universidade e o conteúdo daquilo que ensinavam. Enquanto observava o espetáculo, a desgastada frase de Marx me vinha à mente contra a vontade: *A História sempre se repete, a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa*. A universidade americana, na década de

60, estava passando pelo mesmo dismantelamento da estrutura do ensino racional que a universidade alemã experimentara na década de 30. Não acreditando mais na sua vocação superior, ambas transigiram com uma turba de alunos altamente ideologizados. Aliás, o conteúdo da ideologia era o mesmo: o engajamento em valores políticos. A universidade abandonara todo o propósito de estudar ou de informar sobre valores — solapando a percepção do valor daquilo que ensinava, enquanto entregava a *decisão* acerca dos valores ao povo ao *Zeitgeist* (espírito da época), ao pertinente. Seja Nuremberg ou Woodstock, o princípio é o mesmo. Assim como se diz que Hegel morreu em 1933 na Alemanha, o Iluminismo quase exalou o último suspiro na década de 60. O fato de as universidades já não se acharem convulsionadas não quer dizer que tenham recuperado a saúde. Tal como na Alemanha, a crise dos valores, em filosofia, tornou a universidade vítima de toda paixão que impulsione as massas. Ela viveu vida tranqüila até que houve um acesso popular de moralismo e, aí, ganhou consciência de que não tinha contribuição alguma a fazer e, com uma sensação de culpa, deixou-se convencer pela idéia de que seu distanciamento do mundo era imoral. Raros elementos da universidade acreditavam a sério que o distanciamento se baseasse em alguma coisa de verdadeiro e necessário, esse gênero de ponto de vista autoconfiante e alheio à opinião pública, que tornou fácil a Sócrates resistir ao pio fanatismo do povo ateniense, que condenou à morte seus vitoriosos generais depois das ilhas Arginusas,* ou recusar-se a colaborar com os tiranos de Atenas. Para Sócrates, era mais importante discutir a justiça, procurar saber o que ela é, do que empenhar-se na execução de toda e qualquer perspectiva parcial sobre ela que por acaso excitasse as pai-

(*) Os generais atenienses foram condenados à pena capital por não terem recolhido e sepultado os náufragos, na batalha naval das Arginusas, contra os lacedemônios, em 406 a.C. (N. do T.)

xões do momento, atraindo para o contemplativo o labéu de injusto e de ímpio.

Claro, todo aquele que é um contemplativo profissional, sujeito a um emprego bem pago e de prestígio, mas que igualmente acredita não haver nada a contemplar, se vê numa posição difícil consigo mesmo e em relação à comunidade. O imperativo de promover a igualdade, de eliminar o racismo, o sexismo e o elitismo (crimes peculiares de nossa sociedade democrática), assim como a guerra, é esmagador para alguém incapaz de definir outro interesse digno de defesa. A circunstância de a Alemanha atravessar um surto de direitismo político e os Estados Unidos outro de esquerdismo não deve iludir-nos. Tanto num caso como no outro, as universidades cederam sob a pressão de movimentos de massa, fazendo-o em grande parte por considerarem que esses movimentos possuíam uma verdade moral superior a que universidade alguma seria capaz de suprir. Entendeu-se que o engajamento tinha maior profundidade do que a ciência, a paixão do que a razão, a História do que a natureza, o jovem do que o velho. Como eu dizia, na verdade o princípio era o mesmo. Nos Estados Unidos, a *New Left* (Nova Esquerda) era uma esquerda nietzscheanizada-heideggerianizada. O ódio irracional pela “sociedade burguesa” era exatamente o mesmo nos dois países. Um distinto professor de ciências sociais demonstrou isso ao ler, aos seus alunos radicais, alguns discursos sobre o que se deveria fazer. Ficaram entusiasmados até que ele lhes disse que os discursos eram de Mussolini. O próprio Heidegger, no final de sua vida, fez aberturas à Nova Esquerda. A fórmula mais sinistra de sua Oração Reitoral de 1933, com levíssima alteração, serviu de lema aos professores norte-americanos que colaboravam com os movimentos estudantis dos anos 60: *O momento da decisão já passou. A decisão foi tomada pela parcela mais jovem da nação alemã.*

Em Cornell e um pouco por toda a parte dos Estados Unidos, tratou-se de uma farsa porque — seja qual for nossa política futura de longo prazo — a massa do país (na realidade não se tratava de massa, mas de cidadãos) tinha naquele instante um respeito inusitado pelas universidades, vendo nelas uma fonte do progresso nacional e aceitando a noção de que a cultura deveria ser deixada à vontade, já que podia elaborar ampla gama de opiniões, dignas de ser tratadas a sério e com tolerância. A nação não estava preparada para grandes mudanças e pensava a respeito das universidades aquilo que os professores professavam sobre elas. Alguns estudantes descobriram que, com um empurrãozinho, os pomposos mestres que os catequizavam em matéria de liberdade acadêmica podiam virar ursos de circo. As crianças tendem a ser melhores observadores dos adultos do que estes costumam ser das crianças, pois dependem tanto deles que é grande o seu interesse em descobrir as fraquezas dos mais velhos. Esses estudantes perceberam que os professores não acreditavam realmente que a liberdade de pensamento fosse necessariamente boa e útil, que suspeitavam que tudo isso era ideologia para acobertar as injustiças do “sistema” e que podiam ser reduzidos à benevolência perante tentativas violentas de substituição da ideologia. Heidegger tinha plena consciência de que as bases teóricas da liberdade acadêmica se haviam debilitado e, como já assinalei, tratou o movimento de massas que se lhe deparou com certa ironia. Os professores norte-americanos não tinham consciência daquilo em que já não acreditavam e levaram sempre a sério os movimentos em que se envolveram.

Adquiri plena noção disso ao procurar o então deão de Cornell (mais tarde presidente, devido à contínua publicidade desfavorável e porque os conselheiros, normalmente passivos, pediram a exoneração do titular, dado que o noticiário nacional sobre armas de fogo parecia estar atingindo a repu-

tação da universidade) por causa de um aluno negro que fora ameaçado de morte por um membro do corpo docente, também negro, por se recusar a participar de uma demonstração. O deão, ex-professor de ciências naturais, me recebeu com pesaroso semblante. Claro, tinha a maior simpatia pela situação do rapaz, mas as coisas estavam bicudas e nada podia fazer para pôr fim a semelhante comportamento na associação de estudantes negros. Pessoalmente, esperava que logo melhorasse a comunicação com os alunos negros radicais (isso foi algumas semanas antes de aparecerem as armas, permitindo uma comunicação bem mais clara). Mas, de momento, a administração tinha de esperar para saber o que os alunos negros queriam,⁸ na expectativa de que as tensões se reduzissem. Acrescentou que nenhuma universidade do país podia expulsar os estudantes radicais negros ou demitir os membros do corpo docente que os incitavam, presumivelmente porque o corpo discente em geral não o permitiria.

Vi logo que a minha diligência fora inútil. O deão tinha uma mistura de covardia e de moralismo que não era rara na época. Não queria problemas. O presidente da universidade tinha lhe citado várias vezes, como o grande perigo, a demissão de Clark Kerr na Universidade da Califórnia. Ademais, o deão se julgava empenhado numa grande missão moral, corrigindo a injustiça histórica feita aos negros. A si mesmo justificava as humilhações que estava sofrendo como um sacrifício necessário. Era evidente que o aborrecia o caso da-

⁸ Até aí só havia sinais da seguinte espécie: o chefe do Departamento de Economia fora seqüestrado por várias horas, juntamente com sua secretária, depois de ter pedido a anulação de uma exigência que certo professor-assistente julgava racista; o edifício que abrigava parte do Departamento de Sociologia tinha sido tomado à força e seus ocupantes, bem como os móveis, foram jogados fora; o presidente tinha sido atacado. Em resposta a essas comunicações, prova de boa-fé desta ordem foi dada aos alunos: o professor-assistente desapareceu do *campus* e, por boas razões, o deão-assistente, que tinha o infortúnio de ser integracionista no instante em que o poder

quele estudante negro em particular,⁹ mas estava mais assustado com as ameaças de violência dos extremistas e ao mesmo tempo também os admirava. As perguntas óbvias deixavam de ser óbvias:

— Por que é que um aluno negro não podia ser excluído, como um aluno branco o seria se fosse reprovado ou desobedecesse às regras que tornam possível a comunidade universitária? Por que é que o presidente da universidade não podia chamar a polícia, se a ordem estivesse ameaçada?

Qualquer homem de peso teria despedido o professor que ameaçou o aluno de morte. O caso não era complicado; o que o complicava era a casuística da fraqueza e da ideologia. A decência normal ditava a resposta apropriada e ninguém que soubesse o que uma universidade é, e se preocupasse com isso, concordaria com aquela paródia. Não surpreendeu que poucas semanas depois — imediatamente após o corpo docente ter votado, sob irresistível alça de mira, capitulando às ultrajantes exigências que poucos dias antes rejeitara — os membros superiores da administração e muitos professores de renome corressem a cumprimentar uma assembléia de estudantes, procurando obter a aprovação deles. Vi exposto diante de todo o mundo aquilo que já de há muito se sabia e, pelo menos, era possível dizer a esses pseudo-universitários, sem impropriedade, exatamente o que se pensava deles.

Também não surpreendeu ver que muitos dos professores mais eloqüentes nos sermões acerca da santidade da universidade, e que se apresentavam como a sua consciência, estavam entre aqueles que reagiam, se não favoravelmente, ao menos

negro estava na moda, foi demitido; o corpo docente do Colégio de Artes e Ciências recebeu um memorando de seu deão informando aos membros que, embora nenhum deles fosse abertamente racista, todos na realidade eram racistas institucionais: as classes para os alunos negros mal tinham sido criadas; o edifício ocupado por direito de conquista foi cedido a seus novos ocupantes por acordo; criou-se na faculdade um centro de estudos negros prodigamente dotado de fundos, sendo obrigatório consultar os estudantes negros antes de qualquer nomeação para ele. Tantos sinais ainda não haviam conseguido estabelecer o gênero de “diálogo” pelo qual se esperava.

com fraqueza ao que se passava. Haviam feito carreira denunciando a maneira incorreta como os professores alemães reagiram às violações da liberdade acadêmica. Tudo conversa fiada e arremedo de heroísmo, pois não tinham levado em conta as ameaças em potencial à universidade nem analisado as duvidosas bases da liberdade acadêmica. Acima de tudo, não pensaram de fato que ela viesse a ser atacada pela esquerda ou por dentro da universidade, ainda que o exame detido do que se verificara na Alemanha lhes pudesse ensinar que, efetivamente, era a juventude universitária, como Heidegger assinalou, que se desencantara em termos teóricos com a velha educação e que muita coisa semelhante estava ocorrendo nos Estados Unidos. O conjunto da sociedade se convencera pouco a pouco da justiça das noções liberais de autonomia intelectual, exatamente quando as primeiras ondas de dúvida acerca delas, vindas da Europa, atingiam o litoral dos Estados Unidos. A convicção de que os princípios do Iluminismo eram irrefragáveis para todos os seres pensantes, aliada a simplistas interpretações econômicas e psicológicas, levou os professores americanos a compreender mal a experiência alemã e a evitar o fato de que a crítica teórica da moralidade, em todas as suas formas, era uma condição prévia para a aceitação de certas falas públicas na Alemanha, durante a década de 20. Esses professores americanos ficaram inteiramente desarmados, como o ficaram seus colegas alemães, quando a clientela que julgavam cativa, da qual se julgavam sinceramente independentes, desertou ou se voltou contra eles. Alunos e colegas queriam radicalizar e politizar a universidade. Bradar contra pregadores bíblicos era uma coisa, pois no mundo que contava para esses professores, isso só poderia merecer aprovação; mas ser isolado na universidade, ser xingado pelos alunos e

⁹ O próprio presidente parecia estar apenas interessado em se proteger, evitando o confronto com a associação dos estudantes negros ou qualquer outro grupo extremista. Pertencia à estirpe moral daqueles que ficaram furiosos com a Polônia por ter resistido a Hitler, já que isso precipitou a guerra.

pelos colegas, só por amor a uma idéia abstrata, era demais para eles. Não se tratava em geral de homens fortes, ainda que a fácil retórica deles os tivesse persuadido do contrário — de que só eles guarneciam as muralhas que protegem a civilização. O colapso deles foi penoso, mas as pírias tentativas que fizeram para se justificar acabaram muitas vezes por se tornar viciosas. Na Alemanha, os professores que se remeteram ao silêncio tinham a excelente desculpa de que não podiam fazer outra coisa. Protestar significava cadeia ou morte, já que a lei não só não os protegia como também estava contra eles. Em Cornell esse perigo não existia. Um ou outro professor podia ser atingido (na medida em que os que tinham sido qualificados como racistas,¹⁰ expressão equivalente a herege em outros tempos, foram completamente abandonados por todos salvo algumas pessoas decentes, mas, de resto, o presidente não tinha a menor intenção de proteger senão a si mesmo), mas um só disparo provocaria a intervenção das autoridades civis. Estas se sentiam coibidas pelo respeito devido ao estatuto especial de autonomia da universidade, que servia de pretexto para proteger e incitar os violadores da independência acadêmica e do direito que rege o comum dos mortais. Não havia aí, essencialmente, nenhum risco em defender a integridade da universidade, uma vez que o perigo estava inteiramente dentro dela. Tudo o que faltava era um corpo docente cômico dos objetivos da universidade e a ele dedicado. Por isso é que a capitulação foi tão desprezível. Surgiu então uma ideologia oficial segundo a qual não teria havido risco para os professores ameaçados (por que, então, ficar solidário com eles?) e também que era grave o risco de violência e morte (portanto, necessidade da capitulação).

Um dos oradores sacros que não teve a coragem de falar e que se fantasiou de filósofo político escreveu um artigo para

¹⁰ Entre as pessoas ameaçadas pela rádio da universidade estava o professor que provavelmente trabalhou mais e se arriscou mais no movimento pelos direitos civis, em Cornell.

o *New York Times Magazine*, explicando ao mundo por que fora necessária a capitulação em Cornell. O “contrato social”, asseverou, estava prestes a ser rompido e nós regressaríamos ao “estado de natureza”, à guerra de todos contra todos, o pior dos males, de forma que se justificava tudo que impedisse isso. E provou assim que jamais compreendera o que vinha lecionando, pois os teóricos do contrato (de cujas doutrinas deriva a forma de governo dos Estados Unidos) ensinavam todos que nunca pode haver ruptura do direito, que o império da lei é a única coisa que nos mantém longe do estado de natureza e, portanto, que por amor da lei há que aceitar os riscos e perigos. Uma vez que a lei é violada impunemente, cada qual readquire o direito a recorrer a todos os meios que imagine próprios ou necessários à sua defesa contra o novo tirano, o único que pode romper com a lei. O uso frívolo, como o fez o dito professor, das doutrinas que temos de compreender para que haja uma ordem política racional, é emblemático do verdadeiro problema que está por detrás de toda a ruptura da vida universitária. A discussão séria da problemática e do pensamento políticos estava quase esquecida, e quem recebera a incumbência de fazê-lo não tinha por isso um interesse duradouro. A tradição consistia apenas num conjunto de lemas ou de citações de enciclopédias. A reflexão sobre a sociedade civil e o papel da universidade dentro dela estavam mortos.

Das agitações resultaram duas conseqüências: a universidade incorporou-se com muito mais firmeza no sistema da opinião pública democrática; chegamos dolorosamente perto da situação de ignorância cavernícola no meio da prosperidade que Tocqueville receava. Quando a poeira assentou, viu-se que a própria diferença entre educados e deseducados, entre culto e inculto, tinha sido aplainada nos Estados Unidos, que se anulara até mesmo aquele mínimo traduzido pela oposição entre intelectual e simplório. O produto real redundou nas pessoas homogeneizadas da Primeira Paz. E começaram a de-

saparecer as próprias idéias a respeito de diferentes metas e motivos de ação passíveis de levarmos efetivamente a sério, encarnadas não só em sistemas de pensamento mas também em modelos verdadeiros e poéticos.

A liberdade foi restringida da maneira mais eficaz — pelo empobrecimento das alternativas. Nada contava se não fosse objeto do conhecimento e da experiência daqueles que constituem a enorme maioria — a qual, em última hipótese, é a única autoridade nos Estados Unidos. A função da famosa “filosofia crítica” era servir de instrumento às tentações mais perigosas e vulgares da democracia. Este progresso fatal veio acompanhado por todos os substitutos abstratos do pensamento que abordei na Segunda Parte, os quais ficaram no lugar do estímulo intelectual, confirmando que somos aquilo que não tem escapatória. Era assim que tinha de ser, como indica sua enorme popularidade. O radicalismo da década de 60 se destinava por completo a apressar a nossa marcha no sentido que já vínhamos seguindo e jamais a questionar tal sentido. Foi um ensaio de vaidade igualitária, que eliminou os elementos do currículo universitário que não sorriam às paixões e gostos do momento. Em resumo, a janela para a Europa, que sempre foi o recurso dos espíritos livres e oprimidos dos Estados Unidos, foi violentamente fechada, e de modo mais definitivo porque os europeus nos ajudaram a batê-la na nossa cara, enquanto prometiam abri-la. Aquilo que na ocasião parecia ser a opinião da “elite”, com curso apenas entre os intelectuais universitários, afinal virou a matéria principal da revista popular do dia seguinte. A atração pela Europa por pouco não se extinguiu nos jovens.

Sobre a década de 60 tornou-se moda dizer que, apesar dos excessos, muita coisa resultou de bom. No que diz respeito às universidades, porém, não sei de nada de positivo que tenha advindo daí: foi, para elas, um desastre completo. Ouço dizer que entre as coisas boas estão a “maior abertura” ou “receptividade”, “menos rigidez”, “libertação da autoridade” etc.

— mas são expressões sem conteúdo e que não exprimem idéia alguma do que se espera da educação universitária. Naquela época, fiz parte de várias comissões na Universidade de Cornell e, com uma constância fútil, votei contra a anulação de todas as exigências. O currículo antigo — segundo o qual cada aluno da faculdade tinha de frequentar uma série de cursos de iniciação às principais áreas do conhecimento — foi abandonado. Certo professor de literatura comparada — assíduo importador da última moda parisiense — explicou que tais exigências pouco representavam em termos de ensino, não introduziam realmente os estudantes nas várias disciplinas e os aborreciam. Admiti que fosse verdade, ao que ele manifestou surpresa diante da minha disposição de dispensá-las. Respondi que se tratava de cediça reminiscência da unidade do conhecimento, representando leve insinuação da existência de certas coisas que precisamos saber se quisermos ser cultos. Não se substitui uma coisa por nada — e era isso que a reforma do ensino da década de 60 estava fazendo.

Atualmente, as conseqüências são mais facilmente visíveis no declínio do estudo da lingüística, mas são igualmente tão profundas, se não mais, em toda a área de ciências humanas. A crítica do antigo não tem o menor valor se não há perspectiva do novo. Eis uma forma de remover os impedimentos ao vício que a virtude em decomposição apresenta. Na década de 60, os professores apressavam-se a enrolar as suas tendas para caírem fora antes que o estouro da boiada os esmagasse. A abertura vinha para que “cada um ficasse na sua”. Acreditar que a universidade deve ter uma concepção do que é uma pessoa cultivada era, e penso que ainda é, sinal seguro de uma personalidade autoritária. Tudo o que se permitia era “crescimento” e “desenvolvimento individual”, o que nos Estados Unidos queria apenas dizer que as vulgaridades presentes na sociedade em geral dominariam as pequenas e delicadas plantas cultivadas na estufa da universidade para quem necessita de outra espécie de nutrição.

As reformas não tinham conteúdo e se dirigiam aos “voltados para dentro”. Representavam uma anuência ao arrasar dos cumes e trouxeram consigo o colapso de toda a estrutura educacional dos Estados Unidos, o que a generalidade das pessoas reconhece quando fala na necessidade de “voltar ao básico”. Colapso que se relaciona diretamente às doutrinas e aos fatos ocorridos nas universidades naquela década. Mais importante do que os maus professores e o relaxamento das doutrinas foi o desaparecimento das razões e dos modelos — por exemplo — do *king's English*, inglês vernáculo. A consciência do superior é que volta para cima o inferior. Talvez seja ainda possível, com bastante empenho e esforço político, retornar aos antigos padrões de aproveitamento nas três bases fundamentais da educação (leitura, escrita e aritmética), mas não será tão fácil recuperar o conhecimento de filosofia, história e literatura, que se lançou ao lixo. Nesta área, nunca houve planta nativa; éramos dependentes da Europa. Todos os cumes norte-americanos eram derivados, com plena consciência e à vontade nisso. Neste meio tempo, a própria Europa, com a qual podíamos contar se falhássemos, passou por uma evolução semelhante à nossa e já não podemos nos abeberar lá como dantes. À falta de novos e grandes impulsos teóricos e artísticos, que irrompam espontaneamente entre nós, para substituir o legado que nos transmitiu o Ocidente, só resta a tradição para nos manter em contato com tais conhecimentos. Aliás, não se pode entrar e sair dos trilhos da tradição como um trem. Uma vez rompido, o laço com ela dificilmente se reata, perdendo-se a noção instintiva dos significados e o depósito de autêntica cultura na cabeça da intelectualidade. Nos Estados Unidos não há, de maneira significativa, aristocratas nem sacerdotes, que são os depositários naturais da alta tradição intelectual. Tivemos grandes pensamentos no terrenos dos princípios políticos, mas nunca se personificaram — e portanto não vivem — em dada classe. O viveiro de tais princípios, nos Estados Unidos, era a universidade — e a

violação desse viveiro foi o crime dos anos 60. Acalmar as universidades, sustar a inflação de notas, fazer com que os estudantes estudem, tudo isso pode ser salutar, mas não chega ao nó do problema. Agora, há muito menos a estudar.

Em torno das agitações estudantis criou-se uma mitologia, expressiva dos gostos daqueles para quem a atmosfera descrita em *Dez Dias que Abalaram o Mundo** é mais estimulante do que o seria a da biblioteca de Hegel, em Berlim. Um dos mitos reza que os anos 50 foram um período de conformismo e de superficialidade intelectual, ao passo que na década de 60 foram verdadeiros a excitação e o questionamento. O mccarthismo — invocado quando se menciona o stalinismo, para equilibrar a balança da injustiça entre as duas superpotências — simboliza aqueles anos obscuros, assustadores, ao passo que os deslumbrantes anos 60 foram a época “do movimento” e, conforme dizem os sobreviventes, da libertação dos negros, das mulheres e dos vietnamitas do sul, sem ajuda. Sem querer entrar nas questões estritamente políticas, a imagem intelectual projetada reflete exatamente o contrário da verdade. Os anos 60 foram um período de respostas dogmáticas e de trivialidades. O movimento não produziu nem inspirou um único livro de importância duradoura. Tudo se resumiu a Norman O. Brown e Charles Reich. Foi nessa época que o verdadeiro conformismo campeou nas universidades, que as opiniões sobre tudo, desde Deus até o cinema, se tornaram rematadamente previsíveis. As provas aduzidas pela cultura pop em favor da década de 60 — por exemplo, que na década anterior Lana Turner desempenhava papéis de adúltera escancarada e insincera, enquanto na década de 60 vemos Jane Fonda como uma verdadeira puta; que dantes tínhamos Paul Anka e depois tivemos os Rolling Stones — não têm a menor importância. Ainda que essa caracterização fosse verdadeira, somente provaria que não há qualquer relação entre

(*) Livro em que o escritor norte-americano John Reed relata, ao vivo, a tomada do poder pelos soviets na Rússia, em outubro de 1917. (N. do T.)

cultura popular e alta cultura e que a primeira é a única a influenciar atualmente o cenário norte-americano.

O fato é que os anos 50 representam um dos excelentes períodos da universidade americana, levando evidentemente em conta a eterna desproporção entre o ideal e o real. Até as figuras mais fecundas do “movimento”, como Herbert Marcuse, Hanna Arendt e Mills, realizaram o trabalho que se possa ter por sério antes de 1960. De 1933 em diante, as universidades americanas se beneficiaram da chegada de muitos dos mais importantes humanistas e cientistas europeus, bem como de intelectuais de um nível superior ao de seus homólogos ianques. Na sua maior parte, eram herdeiros da tradição universitária alemã, a qual, conforme já acentuei, foi a expressão mais alta da versão da vida teórica apoiada e aprovada pelo público. Estavam impregnados da idéia geral da educação humana que se inspirava em Kant e em Goethe, espíritos de alcance histórico universal, que aspiravam, de forma intransigente, às mais elevadas realizações morais e artísticas dentro da nova ordem democrática. Foram eles que nos iniciaram numa tradição viva e que impregnou os gostos e as normas da sociedade em geral. Quem recebeu essa tradição ficou sabendo da vasta erudição acumulada desde o seu começo, bem como das idéias avançadas que sua inspiração fez brotar. Para o que der e vier, as idéias alemãs emigraram para o local de ação — e ainda se acham aqui —, sejam as de Marx, Freud, Weber ou Heidegger. Nas cadeiras de filosofia das universidades alemãs, era extraordinária a correspondência entre o autêntico talento e a respeitabilidade convencional. Hegel, Husserl e Heidegger eram figuras respeitadas na época em que viveram e sua importância não advinha apenas do fato de serem catedráticos. A consciência de tudo isso e, em muitos casos, mais do que a consciência, veio com os refugiados para os Estados Unidos, país que, falando em termos relativos, era atrasado e consumidor. Muitas coisas que os americanos tinham ido ver lá fora existiam agora fronteiras

adentro. Foi uma bênção conflitante por muitos títulos, mas o fato de tantos vultos de físicos, matemáticos, historiadores, sociólogos, humanistas clássicos e professores de filosofia passarem a residir nos Estados Unidos veio nos dar a oportunidade de aprender tudo o que era possível — ou, melhor, não obstante a incapacidade de recursos culturais, já não era imprescindível viajar fisicamente para o Velho Mundo para satisfazer plenamente a ânsia de conhecimento. Resumindo, antes da ruptura da represa, a universidade americana havia se tornado largamente independente da universidade européia contemporânea. E, gradativamente, os alunos dos refugiados foram assumindo o lugar dos mestres.

Parte dessa independência, evidentemente, deve-se ao declínio das universidades do Continente Europeu, principalmente à destruição das universidades alemãs, à fratura de suas tradições intelectuais, à perda de confiança íntima e do sentido de vocação superior que as havia distinguido. Mas, fosse qual fosse a causa, em 1955 nenhuma universidade era melhor que as melhores universidades norte-americanas, no tocante à educação liberal ou cultura geral, que suscitasse nos alunos a noção de suas necessidades intelectuais, o que representou um fato da maior importância para a civilização do Ocidente. Se as universidades norte-americanas tivessem desaparecido em 1930, o depósito geral do saber significativo não sofreria grande perda, ainda que o resultado não fosse bom para os americanos. Mas, em 1960, dado que a maior parte da vida intelectual se transferira havia muito para as escolas superiores e as norte-americanas eram as melhores, a ruína, o colapso delas foi uma catástrofe. Boa parte da grande tradição estava nelas, débil transplante externo em precários enclaves, vulnerável ao populismo e à vulgaridade do novo meio.

Outro aspecto da mitologia é que o mccarthysmo haja tido um impacto extremamente negativo nas universidades. Na realidade, foi essa a última vez que elas experimentaram um

sentimento de comunidade, definido pelo inimigo comum. McCarthy e respectiva curriola eram manifestamente não-acadêmicos e antiacadêmicos, os bárbaros às portas da cidade. Nas grandes universidades não exerceram nenhuma influência no currículo ou nas nomeações. A liberdade acadêmica teve, nesse momento supremo, muito mais do que um significado abstrato, uma atitude sobre pesquisa e publicação que mereceu a concordância geral. A retórica acerca da proteção de idéias impopulares não queria dizer nada, mesmo porque as idéias impopulares para o público não eram tão impopulares nas universidades. Hoje em dia, há muito mais coisas impensáveis e impronunciáveis no meio universitário do que então havia e pouca disposição para defender aqueles que despertaram a ira dos movimentos radicais. O velho liberalismo — a crença no progresso e no livre mercado das idéias — teve dessa vez o último instante de vigor. Mas, na década de 60, quando tudo parecia se encaminhar na direção correta, o velho liberalismo passou a ser cada vez mais considerado parte da ideologia burguesa, favorecendo e protegendo as vozes da reação contra aquelas do progresso. Na década de 50, os *campi* estavam calmos, na sua maioria os professores eram contra o mccarthismo (embora alguns fossem a favor, como seria de esperar numa democracia e, como também seria de esperar, sendo como são a natureza humana e os professores, alguns contrários eram demasiadamente tímidos e não se manifestavam). Não houve demissões de professores e eles ensinavam o que queriam nas salas de aula. Ao menos naquele momento, sentiu-se perfeita consciência da posição especial da universidade como uma reserva contra a opinião pública, o que foi extremamente salutar.

Já na década de 60, muitos professores, alguns dos quais se fizeram notar pelo silêncio na fase do mccarthismo, perderam essa consciência quando as opiniões com que se identificavam se tornaram mais populares. Agora que as coisas lhes corriam bem, já não precisavam do anteparo da liberdade

acadêmica. O capítulo de Cornell da Associação Americana de Professores Universitários aplaudiu os ativistas negros que infringiram os direitos dos professores e a organização nacional nada fez em defesa da liberdade acadêmica. Esses grupos abandonaram a liberdade meramente formal para apoiar causas substantivas. Em resumo, nos anos 50, em larga medida os docentes ainda defendiam a liberdade de pensamento como a tinham definido Bacon, Milton, Locke e John Stuart Mill (isso foi exatamente antes do sucesso que teve nos Estados Unidos a crítica européia a tais autores); outra parcela era de professores de esquerda, os quais tinham um interesse pessoal da proteção que lhes conferia essa liberdade. Quando os primeiros perderam a confiança e os segundos a adquiriram, a força da liberdade acadêmica decaiu de forma drástica.

A parte final da mitologia dos anos 60 diz respeito à “preocupação” moral alegadamente superior dos estudantes. A moralidade virou moda no final da década de 60, depois do intransigente realismo dos anos anteriores. Falta porém esclarecer o que se entendia por moralidade. A opinião de sempre reza que a moralidade consiste em algo como contar a verdade, pagar o que se deve, respeitar nossos pais e não fazer voluntariamente o mal a ninguém. Tudo isso é fácil de dizer, mas difícil de praticar, além de não chamar muito a atenção e render poucas honras. A boa vontade, como a descrevia Kant, é uma noção humilde, acessível a todas as crianças, mas cumpri-la exige a atividade de uma vida inteira praticando os simples deveres que ela prescreve. A moralidade sempre requer sacrifício. Às vezes traz consigo riscos e confrontos, o que não é contudo de sua essência e só ocorre por acaso. Para que se entenda como tal, tem de ser efetuada por si mesma, sem visar outros resultados, sendo indispensável resistir à atração de nos sentirmos bem com ela e sermos aclamados por causa dela. Ora, não foi essa a moralidade que esteve na moda durante os anos 60, a qual era antes uma versão histriônica de conduta moral, do gênero que caracteriza os heróis

em situações extremas. A resistência de Thomas More às ordens de um tirano era o bródio diário da imaginação estudantil. Desafios assim — que raramente se impõem, são sempre ambíguos em termos de dever e de causa e reclamam o raciocínio mais sutil, bem como todas as outras virtudes no mais alto grau, para que os enfrentemos corretamente — constituíam a matéria moral em que esses filhotes amolavam os dentes. Claro que não era a complexidade dos casos que os atraía, mas o brilho, a pose nobre. O que tinha interesse nunca foi a rotina diária de obedecer à lei, mas sim o infringi-la, em nome de uma lei superior. Ficavam sempre entre Aquiles e Agamémnon. A consciência, faculdade totalmente desacreditada no moderno pensamento político e moral e particularmente desprezada por Marx, fez uma reentrada solene, como o infundado fundamento para todas as finalidades da determinação moral, capaz de acabar com todas as outras obrigações e fidelidades ao mais leve dos seus rugidos. Hitler virou o princípio regulador da consciência: “Você não obedeceria a Hitler, não é”? A capacidade de discriminação tornou-se tão refinada que os representantes eleitos e as leis federais, estaduais e municipais, devidamente promulgadas, não tinham mais autoridade do que Hitler. Em Cornell, os estudantes receberam a graça dos sermões do padre Daniel Berrigan, o qual lhes explicou que as senhoras que trabalhavam como secretárias nas juntas de recrutamento eram semelhantes à Fera de Belsen e não mereciam ser tratadas com mais respeito do que ela. Tal era a têmpera do renascimento moral. Os modelos consistiam numa mistura dos revolucionários que apregoam novas moralidades e liberam as pessoas das coações e dos heróis da literatura existencialista popular, cuja moral reside na auto-afirmação. Começou-se a desconfiar que o novo moralismo não passava de nova roupagem para a antimoralidade da geração anterior, que considerava a moralidade uma repressão.

Seu conteúdo derivava simplesmente das principais noções

do moderno pensamento democrático, absolutizadas e radicalizadas. A igualdade, a liberdade, a paz e o cosmopolitismo eram o bem, o único bem, sem conflito entre si, à nossa disposição aqui e agora. Não havia que levar em conta as diferenças naturais de capacidade ou da prática habitual das virtudes, as restrições que a liberdade tem de impor a si mesma, as guerras em defesa da democracia (além das guerras de libertação). A dedicação à família e à pátria como espécie moral era o último refúgio da reação. Dois pólos se destacavam e presumivelmente em perfeita harmonia: o autodesenvolvimento do indivíduo absoluto e a fraternidade de todo o gênero humano. Esses bens, ou melhor, valores, trouxe-os o vento. Não eram produto do raciocínio ou do estudo dos alunos, mas inerentes ao nosso regime, cujo horizonte constituíam. Não continham nada de novo, pois a novidade residia na irreflexão, na manifesta desnecessidade de argumentar ou de provar. Opiniões alternativas não havia, a não ser como espantalhos.

Eis aí o resultado quase inevitável de gerações escolares em que a mais instintiva de todas as perguntas — Que é o bem? — não foi formulada na universidade e em que as doutrinas supersofisticadas que dispensam e ridicularizam a pergunta, bem como o instinto que a anima, são as únicas coisas dignas de estudo. Se os professores universitários não conseguem lecionar sobre o bem, por que razão não haveriam os alunos de fazê-lo? A distinção fato-valor admite que os valores são essenciais à vida e afeiçoam o modo como os fatos são vistos e utilizados. Portanto, os valores são primordiais e, se não provêm da razão, provêm do engajamento apaixonado, a essência da moralidade. Claro, desde que o engajamento na realidade não produz valores, os valores adotados eram remanescentes de velhos raciocínios, valores com arcos decaídos, reafirmados pela arrogância de um engajamento apaixonado. A princípio, os professores ficaram espantados com esta regressão às velhas e péssimas formas de pensamento,

mas, como eles também eram pessoas morais e os valores proclamados eram os mesmos em que eles no íntimo acreditavam, acabaram por concordar jocosamente. O infame discurso presidencial que David Easton fez à Associação Americana de Ciências Políticas, em 1966, proclamou tudo isso. O behaviorismo ou condutivismo (isto é, a ciência social com base na distinção fato-valor, dedicada ao estudo dos fatos e desdenhosa da filosofia) não tinha sido, afirmava ele, suficientemente sensível às questões morais. Agora, prometia um pós-behaviorismo, no qual as grandes realizações das ciências sociais seriam postas a serviço dos valores corretos. Daí em diante, a gaita de foles tocaria a música que os estudantes queriam — e gratuitamente.

Quem se viu colhido pela nova experiência moral ficou tomado de indignação ou de cólera. A indignação pode ser uma paixão nobilíssima, necessária para combater nas guerras e para corrigir erros, mas, de todas as sensações, é a maior inimiga da razão e, portanto, da universidade. Para se manter, a ira exige a inabalável convicção de estarmos certos. Se a raiva dos estudantes contra os Agamémnons magistrals era digna de um Aquiles, é uma questão em aberto. Mas não há dúvidas de que foi essa a bandeira a cuja sombra lutaram, prova de que formavam um bloco.

Ora, sempre se pensou que a conduta moral não precisava exatamente ser dolorosa para ser moral, mas que poderia não o ser se fosse divertida. Interprete-se como quiser, ela está ligada a um autodomínio que se dispensa para ser sábio ou belo — ou para qualquer outra qualidade que os homens invejam, pelo que se julga. É por isso que a conduta moral impõe um respeito especial e é tão grande a tentação de a simular. O homem que sacrifica sua vida pela justiça tem, evidentemente, motivos superiores aos da maioria ou um desinteresse para esta incompreensível. No entanto, causa-lhe impressão. Em uma frase admirável, Montesquieu definiu o gosto moral que os dirigentes estudantis representavam e com

o qual se divertiram: *Os homens, embora sejam biltres no plano individual, coletivamente formam um bando muito decente: amam a moralidade*. Eis a fórmula de Tartufo. O moralismo estudantil era uma espécie de tartufismo, mas de uma mutação inteiramente nova. Ao contrário de outros movimentos revolucionários, que tendiam a ser austeros e castos — a começar pela primeira revolução, a da Inglaterra, em 1688, que foi puritana de verdade —, esta agora foi antipuritana. O lema era *Make love, not war*. Embora se explorasse a semelhança da linguagem, este lema é muito diferente de “Ama a teu próximo”, preceito aliás muito difícil de cumprir. “Fazer amor” é um ato físico, muito fácil de executar e que se presume agradável. Quanto à palavra “obsceno”, foi transferida do sexo para a política. De certa forma, os estudantes tocaram numa congérie de desejos que dantes se consideravam discutíveis, que mal ousavam proclamar seu nome, mas estavam maduros para a emancipação e a legitimação. A ideologia da revolução já se encontrava no lugar certo. A moderação dos infinitos desejos físicos tinha virado “repressão” da natureza, uma das formas de *dominação*, o surrado termo dos pensadores avançados e dos despertadores de consciências. Só faltava que os heróis pusessem em prática as fantasias que o público já estava pronto a aceitar como realidade. Tratava-se de *épater les bourgeois* a pedido da burguesia. Os costumes do final do Império Romano passaram a ser promovidos com o fervor moral do cristianismo primitivo e o idealismo político de Robespierre. Semelhante combinação, evidentemente, é impossível. Era desempenhar um papel e os estudantes sabiam disso, mas o obsessivo sentimento foi atenuado pelo fato de ser a primeira revolução feita pela televisão. Eram criaturas reais porque se viam a si mesmas na TV. O mundo inteiro tinha virado um palco e eles representavam o papel principal. Verdadeiramente, a cura proposta para a doença burguesa era o seu mais avançado sintoma.

Uma lista parcial dos sacrifícios feitos pelos estudantes à

sua moralidade bastará para mostrar o caráter dela: passaram a viver como mais lhes agradava na universidade, com o abandono das responsabilidades de *in loco parentis*; as drogas se tornaram parte regular da vida, praticamente sem qualquer interferência das autoridades universitárias, enquanto as autoridades civis foram mantidas a distância pelo pretenso direito daquelas a policiar o recinto; todas as restrições impostas pelas regras ou pela desaprovação caíram por terra; as exigências acadêmicas foram relaxadas por todas as formas imagináveis e a inflação de notas de aproveitamento dificultou as reprovações; evitar o serviço militar virou moda e princípio. Todos estes privilégios ficavam mascarados com etiquetas edificantes, tais como responsabilidade individual, experiência, crescimento, desenvolvimento, auto-expressão, libertação, preocupação. Jamais a História registrara tão maravilhosa correspondência entre o bem e o agradável. Richard Nixon, com seu infalível instinto para o elevado fundamento moral e para o nobre motivo de consenso, avaliou seus antagonistas universitários e pôs fim ao recrutamento militar. Miraculosamente, o movimento estudantil cessou, embora a guerra prosseguisse por mais três anos.

Uma nota final sobre um aspecto da motivação dos estudantes que não tem merecido suficiente atenção: além do desejo de viver como mais lhes aprouvesse, um elitismo velado ia agindo entre eles. Uma das características permanentes da democracia, em toda parte, é a tendência a suprimir toda e qualquer pretensão de superioridade, sobretudo na área do poder. Nos diálogos de Platão abundam os jovens que aspiram veementemente à glória política e acreditam ter talento para governar. O próprio Platão admite que quando jovem também foi assim. E todos viviam numa cidade onde lhes era negado o direito de governar, onde lhes era difícil obter um cargo administrativo e, se o conseguissem, tinham de se tornar aquilo que o povo queria. Ardiam naquela indignação especial que o homem reserva para as injustiças que lhe fazem,

certos de que suas virtualidades não tinham realização possível na democrática Atenas. Constituíam um grupo subversivo na cidade, contrário à manutenção do regime. Assim eram muitos companheiros de Sócrates e parte essencial da educação que ele lhes ministrava consistia em atenuar esse instinto de poder. Mas ele começou aceitando, ao menos em parte, a legitimidade dessa aspiração e negando o puro direito da maioria a governar a minoria. Dava satisfação às suas queixas. Mais importante, levava muito a sério o elemento espiritual que os tornava ambiciosos. A aspiração a ser o número um e a ganhar fama é natural e, apropriadamente dirigida, representa uma das grandes forças do espírito. A democracia, em si, é hostil a esse ânimo e impede que ele se realize, problema que todas as democracias antigas enfrentaram. Coriolano representa um exemplo extremo do homem que recusa a fundamentar o direito de governar por qualquer acréscimo ao consentimento do povo, povo aliás disposto a aceitar o seu direito de governar. Coriolano não é contudo, alguém completamente indigno de admiração. A força do seu caráter advém daquela parte que o torna orgulhoso e ambicioso, que procura uma autonomia livre das opiniões ou das vontades dos outros.

O problema da ambição no sistema democrático é bastante agravado pelas democracias modernas. As da Antigüidade eram efetivamente poderosas, mas não persuadiram o orgulhoso e o ambicioso de que o governo da maioria é justo. A confiança interior não se debilitava pela noção de que o senhor tem o direito do seu lado, pois não havia uma religião nem uma filosofia da igualdade. Os jovens de talento esperavam e às vezes agiam, sem culpa, para conquistar o primeiro lugar. O cristianismo alterou isso um pouco, só um pouco: proclamou a igualdade perante Deus e condenou o orgulho, deixando contudo em paz as desigualdades deste mundo. Mais importante foi o trabalho da filosofia moderna, a qual estabeleceu uma doutrina racional que faz da igualdade polí-

tica o único sistema social justo. Não resta fundamento intelectual para regime algum fora da democracia. Além disso, os pensadores modernos desenvolveram um esquema no qual a ambição individual teria pouca esperança de sucesso, esquema cujo esboço foi apresentado no *Federalist X*. O simples tamanho dos Estados Unidos, bem como sua organização e estabilidade, tem um efeito desalentador sobre o governante em potencial. Mais importante, ainda, foram os esforços dos filósofos modernos para erradicar do espírito as grandes ambições. No início, a psicologia de Hobbes tratava o que ele chamava de vanglória como um estado patológico, baseado na ignorância da vulnerabilidade do homem, na confiança injustificada. Na opinião dele, pode-se curar esse estado com fartas doses de medo. Basta prestar atenção ao que hoje se diz sobre competição no meio dos educadores e na imprensa e ler Rousseau e Freud sobre temas correlatos, para reconhecer o quanto a modernidade se dedica a enfraquecer essa disposição. Elitismo é o epíteto genérico que traduz a desaprovação de quem tem orgulho e vontade de ser o primeiro.

Mas, sozinha e lacerada, esta parte da alma ainda sobrevive, habitando o subsolo e sem receber educação que a sublime. Como se dá com todos os impulsos reprimidos, produz efeitos cotidianos na personalidade e ocasionalmente irrompe com vários disfarces e formas espantosas. Boa parte da História moderna encontra explicação na procura daquilo que Platão chamava de vivacidade da legítima expressão dos próprios sentimentos. Na certa que a compaixão e a idéia de vanguarda eram disfarces fundamentalmente democráticos para uma auto-afirmação elitista. Rousseau, o primeiro a fazer da compaixão a base do sentimento democrático, estava plenamente côncio de que um certo sentido de superioridade em relação a quem sofre faz parte da experiência humana da piedade e, na verdade, o que ele procurava era encaminhar o impulso da desigualdade para canais igualitários.

De modo semelhante, o que é de vanguarda (que se refere

normalmente à arte) e a vanguarda (normalmente empregado em relação à política) são formas democráticas de a pessoa se distinguir, de estar à frente, de liderar, sem que negue os princípios democráticos. Os membros da vanguarda só têm uma pequena e fugidia vantagem: sabem aqui e agora o que logo mais todos saberão. É uma posição que concilia o instinto com o princípio, que foi a seguida pelos estudantes que receavam a assimilação ao homem democrático. Lá estavam eles nas poucas universidades de elite, em rápido processo de democratização, e o futuro político parecia-lhes árido, pois a educação não lhes dava vantagem para conquistar mandatos eleitorais, oferecendo apenas a possibilidade de fazer a escadada até o cimo de maneira lastimável, a exemplo de pessoas tão desprezíveis como Lyndon Johnson e Richard Nixon. Essas universidades, porém, eram respeitadas, reverenciadas pela imprensa democrática, representando a *alma mater* de boa parte da elite influente. Era fácil apoderar-se de tais lugares, exatamente como a *pólis* podia ser dominada. Utilizando-os como um palco, os estudantes ganharam instantânea notoriedade. Jovens alunos negros que eu conhecia de Cornell apareciam nas páginas das revistas de circulação nacional. Que irresistível era aquilo tudo, uma elite que havia atalhado o caminho para a influência política! No mundo profano, fora das universidades, aquela garotada de maneira alguma conseguiria atrair a atenção. Tomavam por modelos Mao, Castro e Che Guevara, promotores da igualdade, se se quisesse, mas que evidentemente não eram iguais a ninguém. Eles próprios queriam ser os líderes de uma revolução da compaixão. Para eles, os principais objetos de desprezo e de fúria eram os membros da classe média norte-americana, profissionais liberais, trabalhadores, empregados de escritório e operários industriais, agricultores — toda essa gente vulgar que forma a maioria do país e que não precisa nem deseja a compaixão ou a liderança dos estudantes. Gente que tinha a ousadia de se pensar igual a eles e de resistir à intenção de se deixar cons-

cientizar por eles. Nos Estados Unidos é muito difícil que alguém se destaque e, para tanto, os estudantes substituíram o visível consumismo do país por uma visível compaixão. A especialidade deles consistia em bancar os advogados de todos quantos, nos Estados Unidos e no Terceiro Mundo, não lhes questionavam a presunção de superioridade e aceitavam — imaginavam eles — a sua liderança. Não desconheciam nenhuma das refinadas sensações da vaidade igualitária.

Seria o caso de encarecer e até de simpatizar com as frustradas inclinações, com o inconfesso amor da glória e a busca da superioridade reconhecida que a política universitária revelou na década de 60, mas a hipocrisia generalizada, bem como a ignorância do que se deve saber e arriscar para se ser político, tornou o espetáculo mais repulsivo do que tocante. Impulsos tirânicos e ambição da fama mascarados, respectivamente, de compaixão democrática e de amor da igualdade. Faltava-lhes por completo o conhecimento de si mesmos, mas a vitória veio facilmente. A elite deveria realmente ser elite, mas àqueles elitistas concederam a distinção por que tanto ansiavam sem lhe fazerem jus. Ou seja, as universidades criaram uma espécie de elitismo de ação afirmativa. Sempre houve, dentro delas, uma conspiração para negar que exista um problema para a individualidade superior, sobretudo para aquela com dotes e vocação para governar, numa sociedade democrática. De súbito, viram-se diante de governantes em potencial que as acusavam de cumplicidade no crime de governar. Muito correto.

Foi precisamente com relação a esse problema que tive uma das maiores satisfações da minha vida de professor. O reduzido Programa de Civilização Grega que um grupo de professores estabeleceu contra o que aí estava tinha sido posto em marcha justamente no ano da crise. Quem o formava eram uns doze calouros entusiastas, com os quais passamos o ano inteiro lendo a *República*, de Platão. Ainda não havíamos terminado a leitura quando a universidade se tornou um caos.

Cessaram praticamente todas as aulas, enquanto alunos e professores se entregavam à séria empreitada de fazer a revolução, vagabundeando pelo *campus* e partindo de uma para outra assembléia de loucos. Eu tinha me unido a um grupo de professores que anunciara não dar mais aulas até que o *campus* ficasse livre de armas e se restabelecesse algum tipo de ordem legítima. Mas os alunos estavam empolgados com a história do ambicioso Glauco, que fundava uma cidade com a ajuda de Sócrates. Portanto, continuamos fazendo reuniões informais. Na realidade, eles estavam mais interessados no livro do que na revolução, a qual, por si mesma, demonstrava que espécie de contra-ativo a universidade tinha de proporcionar para os cantos de sereia do cenário contemporâneo. Sentiam até desprezo por aquilo que se estava passando, já que atrapalhava o que para eles era importante, desejosos que estavam de saber o que sucedera a Glauco durante aquela espantosa noite com Sócrates. Olhavam *sobranceiramente* da sala de aula para a frenética atividade que decorria lá fora, julgando-se privilegiados, nenhum deles tentado a se juntar à malta. Vim mais tarde a saber que alguns chegaram a descer da biblioteca do seminário para o ágora, onde se passava a ação, com cópias das seguintes linhas extraídas da *República*, que distribuíram em competição com os que faziam panfletagem em prol de outras idéias:

— Acreditas, com a maioria, que certos jovens são corrompidos pelos sofistas e que há certos sofistas que, em caráter privado, corrompem a ponto de merecer a pena mencioná-lo? Não serão antes os próprios homens que dizem isso dos maiores sofistas, que educam da maneira mais perfeita e que formam jovens e velhos, homens e mulheres, justamente como querem que sejam?

— Mas quando é que fazem isso?

— Quando muitos reunidos se sentam em assembléias, tribunais, teatros, campos militares e outros ajuntamentos comuns de multidões e, com grande tu-

multo, reprovam alguns ditos e feitos e louvam outros, sempre com excesso, gritando e aplaudindo e, além disso, as pedras e o próprio lugar que os circunda ecoam e duplicam o alvoroço das culpas e dos elogios. Ora, em tais circunstâncias, como reza o ditado, como supões que efetivamente seja o estado do coração do jovem? Ou que espécie de educação particular será duradoura para ele, não sendo arrastada por tais culpas e louvores e levada pela corrente para onde quer que ela tenda a ir, a tal ponto que ele diga que as mesmas coisas são nobres e vis, como eles dizem, faça o que eles fazem e seja como eles são? (*República*, 491e-492b.)

Aprenderam no velho livro a perceber o que estava acontecendo e daí guardaram distância, tendo passado por uma experiência de libertação. A magia de Sócrates ainda funcionava, pois diagnosticara a denúncia do ambicioso jovem e mostrou como lidar com ela.

Os anos 60 desapareceram da imaginação dos atuais estudantes. Restou apenas uma certa autopromoção de pessoas que participaram dos acontecimentos, hoje na casa dos 40 anos, as quais tiveram de se acomodar ao *establishment*, mas que espalham uma essência nostálgica nos meios de comunicação, onde evidentemente muitos fizeram brilhante carreira, admitindo que foi um momento irreal, embora significativo, que aspiravam por belos ideais. Aparentemente, julgam-se responsáveis por um grande progresso nas relações entre brancos e negros, como protagonistas fundamentais do movimento pelos direitos civis. Sem a pretensão de discutir o que foi decisivo nas históricas mudanças verificadas nessas relações entre 1950 e 1970 — se o mais importante foi a atividade dos tribunais, de mandatários eleitos ou daquela inspiração representada por Martin Luther King dentro da comunidade negra —, é inegável que o entusiástico apoio que os estudantes universitários do norte dos Estados Unidos deram a essas

mudanças desempenhou um certo papel na criação do clima que permitiu a correção de velhos erros. Creio no entanto que o papel dos estudantes foi meramente auxiliar e nem por sombras compartilhou da histriônica moralidade de que venho falando. Na sua maior parte, resumiu-se a passeatas e a demonstrações do gênero de quem estava em férias, geralmente no período letivo, na confiante expectativa de não serem punidos pelos mestres por faltar às aulas enquanto perambulavam na realização de grandes feitos, por lugares que jamais tinham visto e aos quais não voltariam nunca, quer dizer, onde não teriam de pagar pelo que tinham feito, como se dava com aqueles que permaneciam sempre no mesmo lugar.

Não compartilharam, igualmente, dos árduos e difíceis trabalhos daqueles que estudavam o direito constitucional e preparavam pareceres jurídicos, em anos de solidão e frustração, de vida inteiramente dedicada a uma causa. Não tenho a intenção de denegrir os esforços dos estudantes e ninguém deve ser inculcado por inclinações realmente salutares, ainda que não haja motivos para congratulações íntimas na medida em que tudo foi fácil e barato. Pelo contrário, o que eu quero dizer é que a participação dos estudantes no movimento pelos direitos civis precedeu o ativismo no *campus* e que suas opiniões se formaram nas velhas universidades de qualidade inferior às quais voltaram para destruir. A última participação significativa de estudantes no movimento pelos direitos civis foi a passeata de 1964 em Washington. Depois disso, o Black Power assumiu a dianteira, o sistema segregacionista do Sul foi desmantelado e os estudantes brancos não tinham mais nenhuma contribuição a fazer senão instigar os excessos daquele movimento negro, que aliás não queria a ajuda deles. Os estudantes não tinham consciência de que a doutrina da igualdade, o compromisso da Declaração de Independência, o estudo da Constituição, o conhecimento da História dos Estados Unidos e muitas coisas mais constituíam o capital meticulosamente adquirido e acumulado que os sustentava. A

justiça racial é um imperativo de nossa prática teórica e histórica, sem a qual não haveria problemas nem soluções. Graças a instituições julgadas absolutamente corruptas e a serviço do “sistema”, os estudantes adquiriram a consciência e o saber que tornou possível e boa a sua atividade. Mas a pretensão mais chocante deles residia em proclamar como criações autônomas as suas reivindicações. Ora, tudo, absolutamente tudo foi retirado do acervo da universidade, em termos de séria reflexão sobre o que são os Estados Unidos e o que é o bem e o mal. Dilapidaram o capital porque não sabiam que estavam a viver à custa dele. E voltaram para a universidade, para declará-la falida, com o que a levaram à falência. Abandonaram as grandes tradições liberais norte-americanas de cultura e, sob a pressão deles, o gesto dos Pais Fundadores foi tido por racista, rompendo-se o próprio instrumento que condenava a escravidão e o racismo. Desde a década de 60 as raças vêm vivendo mais separadas nas universidades do norte dos Estados Unidos. Já que a teoria dos direitos do homem deixou de ser estudada e de merecer verdadeira fé, sua prática também sofreu. A universidade americana propiciou inspiração intelectual para atos políticos decentes. Hoje em dia, é muito duvidoso que haja dentro dela uma doutrina sobre a justiça que volte a gerar algo como o movimento em prol da igualdade racial. O próprio motivo de orgulho dos estudantes da década de 60 acabou por ser uma de suas primeiras vítimas.

O Estudante e a Universidade

A Educação Liberal

Qual é a imagem que uma universidade de primeira ordem apresenta hoje a um adolescente que, pela primeira vez na vida, deixa a família para se lançar à aventura da educação liberal* na universidade? Dispõe de quatro anos de liberdade para descobrir a si mesmo: o lapso de tempo que separa o baldio intelectual que ficou para trás da inevitavelmente monótona formação profissional que o espera, depois da formatura.** Durante esse breve período, tem de aprender que há um vasto

(*) Em inglês, *liberal education* quer dizer aquela ministrada pelos *colleges* norte-americanos durante um curso de quatro anos (*undergraduate studies*) ao fim do qual o aluno recebe o diploma de Bacharel em Artes (A.B.). As disciplinas do curso abrangem latim ou grego, matemática, inglês, filosofia, economia política, história, francês ou alemão e pelo menos uma ciência exata. Não se trata, portanto, de uma formação especializada, embora haja *colleges* que conferem o grau de Bacharel em Ciências (B.S.), Bacharel em Filosofia (Ph.B.) e Bacharel em Letras (B.L.) aos alunos que seguirem cursos sistemáticos especializados, com a exclusão do latim ou do grego. *Liberal education* equivale, aproximadamente, em português, a *cultura geral*. (N. do T.)

(**) Em inglês, *baccalaureate*, diploma fornecido pelo *college*. Corresponde ao português “bacharelado” ou “licenciatura”. O ensino especializado é ministrado nas universidades propriamente ditas (*graduate schools*), de *arts* ou *humanities* para letras, *sciences*, para ciências, *law* para direito, *business* para administração e assim por diante. Na escala hierárquica segue-se o A. M. (Mestre em Letras) e seu corolário, o Ph. D. (Doutor em Filosofia), que exige de dois a quatro anos de estudos após o bacharelado e a apresentação de uma tese de doutoramento. (N. do T.)

universo para lá do pequeno mundo que ele conhece, de sentir o seu estímulo e de o assimilar o bastante para sobreviver nos desertos intelectuais que está destinado a atravessar. É pelo menos o que ele há de tentar fazer, se acalantar a esperança de uma vida melhor. São anos encantados, em que ele pode, se decidir assim, vir a ser o que quiser e passar em revista todas as alternativas, não só as que o momento ou a carreira profissional proporcionam, mas também aquelas que se lhe oferecem como ser humano. Não há que superestimar a importância desses anos para um jovem americano: constituem a única possibilidade de se tornar um ser civilizado.

Ao observá-lo, somos levados a refletir sobre o que ele deve aprender para que o julguem cultivado e a indagar qual é a natureza do potencial humano cujo desenvolvimento nos cabe. Nos estudos especializados, pode-se dispensar essa reflexão — é uma das vantagens da especialização. Mas, neste caso, trata-se de um dever elementar. Que vamos ensinar a este rapaz, a esta moça? A resposta talvez não seja evidente, mas tentar responder já é filosofar, já é começar a educar. Essa preocupação coloca por si mesma a questão da unidade do homem e a das ciências. É pueril dizer, como tantos dizem, que se deve permitir que todos se desenvolvam livremente, que é autoritarismo impor uma opinião ao aluno. Se é assim, para que serve a universidade? Se a resposta for “para propiciar uma atmosfera favorável à instrução”, voltamos ainda uma vez às questões originais. Que tipo de atmosfera? É impossível evitar as opções e a reflexão sobre os motivos de tais opções. A universidade tem de simbolizar alguma coisa. Se não se quer refletir positivamente sobre o conteúdo da “educação liberal”, isto é, das matérias dadas nos quatro anos de faculdade, os resultados práticos serão, de um lado, que todas as vulgaridades do mundo externo à universidade vão prosperar no seio dela e, por outro lado, que será preciso impor ao estudante um esforço bem mais duro e menos liberal — decorrente das exigências imperiosas das disci-

plinas especializadas que não passaram pelo filtro de um pensamento unificador.

A universidade atual não apresenta uma face bem definida ao jovem. As disciplinas vivem aí em democracia — seja porque são autóctones ou porque foram adotadas recentemente para cumprir alguma função exigida à universidade. A democracia é na realidade uma anarquia, pois a cidadania académica não reconhece regras nem há títulos legítimos para estabelecê-las. Em resumo, não há qualquer noção, nem sequer noções antagônicas, do que seja um ser humano cultivado. A própria questão desapareceu, pois colocá-la seria uma ameaça à paz. Não existe organização das ciências, morreu a árvore do conhecimento. Do caos emerge um profundo desânimo, já que é impossível fazer opções racionais. Melhor seria renunciar à cultura geral e adotar uma especialidade, a qual pelo menos tem um currículo obrigatório e uma perspectiva de carreira. De passagem, o estudante pode obter em cursos de sua escolha um pouco de tudo quanto se imagina fazer um homem culto. Dessa forma, já não esperará que, graças ao que vai aprender, grandes segredos lhe serão revelados, motivos de ação novos e mais elevados virá a descobrir dentro de si, elaborando enfim harmoniosamente um sistema de vida diferente e mais humano.

Simplesmente, a universidade não faz distinções. Nos Estados Unidos, a igualdade parece culminar na recusa e na incapacidade de aspirar à superioridade, sobretudo nos domínios em que sempre se manifestaram tais aspirações: na arte, na religião e na filosofia. Quando Max Weber percebeu que não podia escolher entre certos princípios opostos — razão contra revelação, Buda contra Jesus — não concluiu que todas as coisas são boas por igual e que a distinção entre a superior e a inferior desaparece. De fato, sua intenção era revitalizar essas grandes alternativas, mostrando a gravidade e o perigo que envolvia a escolha entre elas. Tratava-se de realçá-las, comparando-as às triviais considerações da vida moderna, que amea-

cavam assumir demasiada importância e tornar imperceptíveis os profundos problemas cujo confronto faz retesar o arco do espírito. Para ele, a vida intelectual séria era o campo de batalha das grandes decisões, as quais são todas opções espirituais ou “valorativas”, axiológicas. Já não cabe apresentar esta ou aquela opinião em particular do homem culto ou civilizado como dotada de autoridade; portanto, deve-se dizer que a educação consiste em conhecer, conhecer verdadeiramente, um pequeno número dessas opiniões na sua integralidade. Esta distinção entre o profundo e o superficial — que substitui o bom e o mau, o verdadeiro e o falso — proporcionou uma base para estudos sérios, mas mal resistiu à natural tendência democrática para perguntar “Para que serve isso?” As primeiras manifestações universitárias, em Berkeley, eram dirigidas explicitamente contra a pluridisciplinaridade e, tenho de confessar, por momentos me despertaram uma simpatia parcial. Pode até ser que, na motivação dos estudantes em revolta, houvesse alguma nostalgia da educação propriamente dita. Mas nada se fez para orientar ou canalizar a sua energia, e o resultado foi simplesmente acrescentar múltiplos “estilos de vida” às multidisciplinas, a diversidade da perversidade à diversidade da especialização. O que nós vemos tantas vezes na vida em geral também ocorreu ali: a insistente demanda por uma comunidade maior redundou em maior isolamento. Não é tão fácil substituir antigos arranjos, antigos hábitos e antigas tradições.

Assim, quando um novo aluno chega à universidade, encontra uma desconcertante variedade de departamentos e uma diversidade não menos atordoadora de cursos. E não existe nenhuma orientação oficial, nenhum acordo à escala universitária sobre o que ele *deveria* estudar. Em geral, não encontra sequer bons exemplos, seja entre os estudantes, seja entre os professores, de um emprego coordenado dos recursos da universidade. O mais simples é optar por uma carreira e se preparar para ela. Os programas previstos para os que fizerem a

opção tornam os estudantes imunes às tentações que poderiam afastá-los do que se convencionou ser respeitável. Nos tempos que correm, as sereias cantam *sotto voce* e os jovens já têm muita cera nos ouvidos para passar no meio delas sem perigo. Essas especialidades farão com que bastantes cursos lhes tomem a maior parte do tempo por quatro anos de preparatórios para inevitável graduação profissional. Com os outros poucos cursos que restarem, poderão fazer o que mais lhes agrade, um bocado deste, um bocado daquele. Mas, na nossa época, nenhuma profissão liberal ou pública — medicina, direito, política, jornalismo, administração ou espetáculos — tem grande coisa a ver com as ciências humanas. Até se diria que uma formação que não seja puramente profissional ou técnica representa um inconveniente. Eis aí por que seria necessário na universidade um clima de compensação, para que o aluno adquira gosto pelos prazeres intelectuais e aprenda que eles são duradouros.

O verdadeiro problema está nos alunos que chegam à universidade na esperança de descobrir que carreira vão seguir ou de viver uma aventura pessoal. Não lhes falta o que fazer — cursos e disciplinas em número suficiente para ocupar uma vida inteira. Cada departamento ou cada grande divisão tem a sua peculiaridade, todos oferecendo um programa de estudos que fará do aluno um iniciado. Mas, como escolher um? Como é que eles se relacionam entre si? Na verdade, não há correspondência. São competitivos e contraditórios, sem consciência disso. O problema do conjunto se manifesta com urgência pela própria existência das especialidades, mas nunca é colocado de forma sistemática. Decididamente, o efeito que produz sobre o estudante a leitura do programa da faculdade é perplexidade e, muitas vezes, desmoralização. Só por acaso encontra um ou dois professores capazes de lhe proporcionar um esboço de uma das grandes concepções da educação que constituíam o sinal distintivo de toda nação civilizada. Na sua maior parte os professores são especialistas, preocupados somente com

sua área, interessados no avanço dessa área, mas nas condições que lhes são próprias, ou então no seu progresso pessoal, num mundo onde todas as recompensas vão para a distinção profissional. Conseguiram se emancipar por completo da velha estrutura da universidade, a qual pelo menos contribuía para pôr em evidência que eles são incompletos, meras partes de um todo por examinar e por descobrir. Assim, o calouro tem de navegar no meio de uma multidão de camelôs de barraca de carnaval, todos interessados em atraí-lo para o seu número especial. Esse estudante indeciso é um embaraço para a maior parte das universidades, pois parece estar dizendo: “Eu sou um ser humano por inteiro. Ajudem-me a me formar na minha inteireza e a desenvolver todas as minhas capacidades”. Mas elas não têm o que lhe responder.

Como em tantos outros casos, a Universidade de Cornell estava adiante de seu tempo neste terreno. O programa de seis anos para o doutorado em filosofia, generosamente financiado pela Fundação Ford, destinava-se especificamente aos alunos das escolas secundárias que já tivessem feito “uma firme opção de carreira”, a cujo início visava conduzi-los. Aos desolados professores de letras deu-se uma propina em dinheiro, a fim de criar seminários que esses doutorandos poderiam seguir enquanto frequentavam o College of Arts and Sciences (os primeiros quatro anos de faculdade). Quanto ao resto, os educadores poderiam consagrar toda a sua energia planejando e repartindo o programa, sem ter de lhe incorporar substância alguma. Isso os manteve suficientemente ocupados para não terem de pensar na nulidade do seu esforço. Tem sido esse o modo preferido de não fazer face à Fera da Floresta: estrutura e não conteúdo. O plano da Universidade de Cornell para resolver o problema da educação liberal (os quatro anos de ensino de cultura geral) constituiu em suprimir toda a aspiração por tal ensino, encorajando-lhes as ambições profissionais e materiais, aplicando dinheiro e todo o prestígio de que a universidade dispunha para fazer do carreirismo o núcleo de suas atividades.

O plano de Cornell não teve a coragem de revelar a verdade verdadeira, um bem guardado segredo: as faculdades (*colleges*) não têm matéria suficiente para lecionar aos alunos e que justifique retê-los por quatro anos, se não por três. Se o objetivo é uma carreira profissional, dificilmente haverá uma especialidade, fora a mais árdua das ciências exatas, que exija mais de dois anos de curso preparatório à graduação universitária especializada. O resto é perder tempo ou um período de espera até que os alunos tenham maturidade suficiente. Para muitas profissões, o tempo necessário de preparação ainda é menor. É espantoso ver quantos alunos do primeiro ciclo superior vagueiam em busca de cursos para seguir, sem plano algum, sem levantar questões, simplesmente para ocupar seus anos de faculdade. De fato, com raras exceções, tais cursos já são especializados, não se destinam a ministrar cultura geral ou a aprofundar questões importantes para o ser humano em geral. A chamada explosão dos conhecimentos e a crescente especialização não enriqueceram os anos do *college*: esvaziaram-nos. Esses anos são um embaraço e todos querem sair deles. E, em geral, a julgar por seus gostos, seus conhecimentos e seus interesses, os profissionais liberais que nós encontramos não precisariam ter freqüentado quatro anos de educação liberal ou de cultura geral. Poderiam muito bem ter passado os anos de faculdade no Peace Corps ou coisa parecida. O fato é que as grandes universidades, capazes de realizar a fissão do átomo, de descobrir a cura para as mais terríveis doenças, de conduzir pesquisas sobre populações inteiras e de produzir monumentais dicionários de línguas mortas, são impotentes para elaborar um modesto programa de educação geral para os estudantes do primeiro ciclo universitário. Eis um sinal dos tempos.

Houve tentativas de preencher o vácuo sem dor, com embalagens de fantasia para aquilo que já existia: opções de estudo em outros países, temas individualizados de estudo etc. E temos os programas de estudo de Cultura Negra, da Condição

Feminina, além do Adquirir Outra Cultura. Os Estudos pela Paz estão a ponto de ganhar idêntica preponderância. Tudo isso se destina a provar que a universidade “está aí” e que tem algo além de suas especialidades tradicionais. A última novidade é a alfabetização do computador, novidade cuja insignificância só se torna plenamente clara a quem pense um pouco no que quer dizer alfabetização. Ainda faria sentido promover a alfabetização dos alfabetizados, pois muita gente com o curso secundário completo só com muita dificuldade consegue ler e escrever. Muitas instituições vêm empreendendo em silêncio essa meritória tarefa, mas não a trombeteiam, já que se trata de uma função do ensino secundário e só o triste estado dos negócios da educação atribuiu a missão às universidades, o que elas não estão inclinadas a proclamar.

Agora que já acabaram as distrações dos anos 60 e que os estudos do primeiro grau universitário voltaram a adquirir importância (porque os departamentos de graduação, além das escolas profissionais, têm problemas devido à falta de empregos acadêmicos), os dirigentes universitários tiveram de atentar para o fato inegável de que os estudantes que entram para o ensino superior são incivilizados e que temos certa responsabilidade para civilizá-los. Se fôssemos dar uma interpretação mesquinha dos motivos das instituições, dir-se-ia que a preocupação delas deriva da vergonha e do interesse próprio. Está ficando bem patente que “educação liberal”, missão obrigatória de pequeno grupo de instituições prestigiosas — por oposição às grandes escolas estaduais, que se destinam somente a preparar especialistas para atender às exigências práticas de uma sociedade complexa —, não tem conteúdo algum, que se está perpetrando uma certa espécie de fraude. Durante algum tempo, a bela consciência moral que se dizia terem as grandes universidades estimulado nos estudantes, principalmente a vocação de gladiadores contra a guerra e o racismo, parecia satisfazer as exigências da consciência coletiva das universidades. Estavam fazendo alguma coisa mais do que oferecer instru-

ção preliminar a futuros médicos e advogados. Estimava-se que a preocupação com os outros e a compaixão eram o elemento indefinível que impregnava todas as partes do *campus* devotado às Artes e Ciências. Mas, quando essa poalha se dissipou, nos anos 70, e as faculdades se viram face a face com jovens incultos, desprovidos de todo interesse intelectual — inconscientes até da existência de tais coisas, obsediados pela idéia de vencer na carreira antes mesmo de ter observado a vida —, sem que as universidades oferecessem alguma compensação, meta alternativa alguma, teve início uma reação.

A “educação liberal” — como sempre foi mal definida, não tem a nítida claridade nem o prestígio institucionalizado dos estudos profissionais, mas não obstante persiste, é subvencionada e respeitada — sempre foi um campo de batalha para aqueles que se situam numa posição algo excêntrica relativamente às disciplinas especializadas. De certa forma, está como as igrejas em relação aos hospitais, digamos. Ninguém sabe bem o que é que as instituições religiosas virão a fazer, mas elas não deixam de desempenhar um certo papel, seja para responder a uma verdadeira necessidade humana, seja como vestígio do que outrora foi uma necessidade. E não há dúvida de que elas oferecem um terreno favorável aos charlatães, aos aventureiros, aos maníacos e aos fanáticos, mas também incitam os mais calorosos e denodados esforços de pessoas de profundo caráter. Da mesma forma, no primeiro ciclo universitário, onde se ministra a “cultura liberal”, também os piores e os melhores lutam — falsários contra autênticos, sofistas contra filósofos — pelo pavor da opinião pública e pelo controle sobre o estudo do homem. Os combatentes de maior evidência são os administradores, já que lhes cabe a responsabilidade formal de apresentar ao público uma imagem da educação que seus estabelecimentos oferecem, mas também pessoas que defendem uma linha política, vulgarizadores que querem divulgar o conteúdo das disciplinas especializadas e, enfim, os verdadeiros professores de ciências humanas, que sabem ver

a relação delas com o conjunto dos conhecimentos e que anseiam por manter essa convicção na consciência dos alunos.

Portanto, assim como nos anos 60 as universidades se dedicaram a reduzir ou a suprimir as exigências escolares, nos anos 80 estão atarefadas em restabelecê-las, tarefa muito mais difícil. A ordem do dia é “programa fundamental”. Em geral se admite que “fomos um pouco longe demais na década de 60” e que se tornou evidente a necessidade de afinar a orquestra.

O problema comporta duas soluções típicas. A mais fácil e mais satisfatória do ponto de vista administrativo consiste em recorrer ao que já existe nos departamentos autônomos e obrigar pura e simplesmente os alunos a cobrir as matérias, ou seja, a seguir um ou mais cursos em cada uma das divisões gerais da universidade: ciências exatas, ciências sociais e letras. A ideologia dominante, neste caso, é *amplidão*, tal como o foi *abertura* na época do relaxamento. Quase sempre, trata-se de cursos preparatórios já existentes, os quais têm pouco interesse para os principais professores e se limitam a afirmar o valor e a realidade do que se deve estudar. Em suma, educação genérica, no mesmo sentido em que um homem-dos-sete-instrumentos é um “generalista”. Sabe de tudo um pouco, mas é inferior ao especialista em cada área. Pode ser que os estudantes queiram experimentar uma variedade de disciplinas e talvez seja bom incentivá-los a olhar em volta e verificar se alguma coisa os atrai em um domínio que lhes seja estranho. Mas isso não é “educação liberal” ou cultura geral e não satisfaz a aspiração que dela possam ter. Tudo o que isso lhes ensina é que não existe generalismo de alto nível e que aquilo que estão fazendo representa apenas os preliminares de seus verdadeiros estudos, de certa forma o último estágio da infância que estão deixando para trás. Aí, terão vontade de superar essa etapa e de se lançarem ao que os professores ensinam a sério. Sem discernir as questões importantes que afetam a espécie humana, não haverá jamais “educação liberal” e todas as tentativas para difundi-la não passarão de gestos inúteis.

É uma consciência mais ou menos precisa da impropriedade deste método para criar um programa fundamental que motivou o recurso a um segundo método: o dos cursos compostos. São cursos elaborados especialmente para fins de educação em geral e que normalmente requerem a colaboração de professores vindos de vários departamentos. São designados pelos seguintes títulos: O Homem na Natureza, A Guerra e a Responsabilidade Moral, As Artes e a Criatividade, A Cultura e o Indivíduo. Evidentemente, tudo depende de quem os planeja e de quem os leciona. Eles têm a clara vantagem de exigir uma certa reflexão sobre as necessidades em geral dos estudantes e de obrigar os professores especializados a ampliarem suas perspectivas, ao menos por um momento. Mas também comporta riscos: tendenciosidade, mera popularização e falta de rigor substantivo. Regra geral, os professores de ciências não participam desse esforço e, portanto, os cursos tendem a ficar desequilibrados. Conclusão: não desvendam nada além da matéria lecionada e não proporcionam aos alunos meios intelectuais independentes que lhes permitam aprofundar por si mesmos questões permanentes, o que, por exemplo, o estudo de Aristóteles ou de Kant no seu conjunto dava a possibilidade de fazer. São cursos fragmentários. Ora, a “educação liberal” deveria dar ao estudante o sentimento de que aquilo que aprende pode e deve ser sinótico e preciso ao mesmo tempo. Para tanto, o estudo detalhado de um problema menor pode muito bem constituir o melhor método, se o problema for levantado de maneira a oferecer uma abertura para o conjunto da realidade. A menos que o curso tenha a intenção de encaminhar o aluno para as questões permanentes, de lhe despertar a consciência de tais questões e de lhe emprestar certa competência para o estudo das obras que tratam disso, não passará de uma agradável diversão que redundará num beco sem saída — pois não tem nada a ver com qualquer programa de estudos posteriores que o aluno queira seguir. Se os programas preparatórios merecerem as melhores energias dos melhores

docentes da universidade, poderão ser benéficos e proporcionar aos professores e aos alunos um pouco daquela animação intelectual que tanta falta nos faz. Mas isso raramente acontece, além de estarem muito desligados do ponto máximo da carreira, daquilo que as várias faculdades consideram da sua competência. O que determina a vida de um organismo inteiro é o local onde reside o poder. E os problemas intelectuais que não são resolvidos no ponto máximo não podem sê-lo ao nível inferior da administração. A dificuldade está na total carência de unidade das ciências e na falta de vontade e de meios para discutir a questão. A doença ao nível superior causa a doença ao nível inferior, e todos os esforços bem-intencionados dos professores honestos do primeiro ciclo universitário (*colleges*) serão, na melhor das hipóteses, meros paliativos.

Evidentemente, a única solução séria é que quase todo mundo rejeita: o retorno aos Grandes Livros antigos. Para adquirir uma cultura geral, cumpre ler certos textos clássicos de valor reconhecido, apenas ler, deixando que eles ditem as questões e o método para abordá-las — não os obrigando a entrar nas categorias que nós engendramos, não os tratando como produtos históricos, mas procurando lê-los como seus autores gostariam que fossem lidos. Estou perfeitamente a par e na verdade até concordo com as objeções ao culto dos Grandes Livros: é amadorístico e encoraja a presunção dos autodidatas sem competência, não é possível que se leiam detidamente todos os Grandes Livros e, se apenas lemos essa coleção, jamais saberemos o que é uma grande obra por oposição a outra comum; ninguém sabe quem deve decidir o que é um Grande Livro ou qual é o cânone; os livros se transmutam em fins, em vez de ser meios; todo o movimento em prol da sua leitura tem tom de evangelismo grosseiro, contrário ao bom gosto; gera uma intimidade espúria com a grandeza — e assim por diante. Uma coisa é certa, porém: quando os Grandes Livros constituem uma parte basilar do currículo, os alunos ficam emocionados e satisfeitos, têm a impressão de estar fazendo

um trabalho independente em que se realizam, recebendo da universidade algo que não poderiam conseguir fora dela. O simples fato dessa experiência particular, que não conduz a nada além de si mesma, oferece aos alunos uma nova alternativa e respeito pelo próprio estudo.

Agora, eis as vantagens: consciência da importância dos clássicos, deveras importante para os calouros; o conhecimento do que eram as grandes questões, quando ainda havia grandes questões; modelos, no mínimo, para tentar equacioná-las; e, o que talvez seja o mais importante de tudo, um fundo de experiências e de pensamentos compartilhados, que serve de fundamento para o estreitamento das amizades. Programas baseados no uso judicioso dos grandes textos abrem a estrada larga que leva ao coração dos estudantes. Ao aprenderem sobre Aquiles ou sobre o imperativo categórico, exprimem uma gratidão ilimitada. Alexandre Koyré, o historiador da ciência já falecido, contou-me que sentiu enorme estima pelos Estados Unidos quando um aluno, no primeiro curso que ele ministrou na Universidade de Chicago, no começo do seu exílio, em 1940, se referiu numa prova ao Sr. Aristóteles, desconhecendo que não se tratava de um contemporâneo. Para Koyré, somente um americano poderia ter a ingênua profundidade de considerar vivo o pensamento de Aristóteles, o que é impensável para muitos intelectuais. Um bom programa de cultura geral incute no estudante o amor da verdade e a paixão de viver uma existência feliz. Seria a coisa mais fácil do mundo programar cursos adaptados às condições particulares de cada universidade, capazes de emocionar quem os siga. A dificuldade reside em que a faculdade os aceite.

Nenhuma das três grandes divisões da universidade contemporânea manifesta entusiasmo pela leitura dos Grandes Livros como método de ensino. Os professores de ciências exatas são benevolentes em relação a outras áreas e à “educação liberal”, desde porém que não lhes “roubem” os alunos e que não tomem tempo demais de seus estudos preparatórios. Mas eles

estão é fundamentalmente interessados na solução que são hoje importantes em suas disciplinas e não os preocupa muito a discussão de suas origens, na medida em que elas se vêem coroadas de êxito. São indiferentes à concepção do tempo que Newton fazia ou às suas discussões com Leibniz sobre cálculo; a teologia de Aristóteles é para eles um absurdo indigno de consideração. O progresso científico, pensam, já não depende daquela reflexão ampla sobre a natureza da ciência a que se entregaram figuras como Bacon, Descartes, Hume, Kant e Marx. Trata-se de mero estudo histórico — e já faz muito tempo que até os maiores cientistas deixaram de meditar em Galileu e Newton. O progresso lhes parece indubitável. As dificuldades relativas à verdade da ciência, suscitadas por Rousseau e Nietzsche, não penetraram verdadeiramente até o centro da consciência científica. Assim, o tema que lhes interessa não são os Grandes Livros, mas o progresso sem fim.

Os cientistas sociais são em geral hostis, já que os textos clássicos tendem a tratar dos mesmos problemas humanos que os da sua área de estudos, e têm muito orgulho por se haverem libertado do jugo de considerar o pensamento clássico verdadeiramente científico. Ademais, ao contrário dos docentes de ciências exatas, estão bastante inseguros de suas conquistas para não se sentirem ameaçados pelas obras dos pensadores mais antigos, receando talvez um pouco que os alunos se deixem seduzir e recaiam nos péssimos sistemas do passado. Além disso, com a possível exceção de Weber e de Freud, não há na área de ciências sociais livros que se possam considerar clássicos. Pode-se imaginar que esteja aí uma vantagem para as ciências sociais, em comparação com as exatas. Estas se podem equiparar a um organismo vivo que se desenvolve pela adição de pequenas células, verdadeiro corpo de conhecimentos que se afirma pelo próprio fato desse crescimento quase inconsciente, com milhares de partes que ignoram o todo e que, no entanto, contribuem para ele. É exatamente o contrário de uma obra de imaginação ou de filosofia, onde um criador único

elabora e descreve um todo artificial. Mas, quer interpretemos a falta de clássicos nas ciências sociais de forma lisonjeira ou não para eles, ficam descontentes. Ainda recorro um professor que lecionava metodologia das ciências sociais nos preparatórios ao segundo ciclo universitário, historiador famoso, que respondeu com desprezo e fúria a uma ingênua pergunta minha sobre Tucídides: “Tucídides era um idiota”!

Mais difícil de explicar é a morna reação dos humanistas ao ensino pelos Grandes Livros, na medida em que essas obras pertencem quase exclusivamente às chamadas humanidades. Seria de pensar que o gosto pelos clássicos daria maior intensidade ao poder espiritual das humanidades, numa época em que seu poder temporal atingiu o nível mais baixo. Aliás, os partidários mais ativos da “educação liberal” e do estudo dos textos clássicos são, normalmente, os humanistas. Estão, porém, divididos. Certas disciplinas da área de ciências humanas são especialidades rígidas que, embora dependam do prestígio dos textos clássicos para existir, na realidade não se interessam por eles no seu estado natural — por exemplo, em grande parte a filologia se ocupa das línguas, mas não do que elas dizem — e nada farão para sustentar sua própria infraestrutura. Outras disciplinas clássicas estão ávidas para se juntar ao grupo das verdadeiras ciências e transcender as origens, que mergulham num passado mítico já superado. Alguns professores de letras se queixam, legitimamente, da falta de competência no ensino dos Grandes Livros, mas suas críticas são muitas vezes desacreditadas pelo fato de eles estarem defendendo apenas uma interpretação erudita recente, em vez de uma compreensão viva e autêntica dos clássicos. A reação deles acusa um forte elemento de ciúme e estreiteza do especialista. Por fim, nota-se que tudo resulta, em boa parte, da decadência geral das humanidades, que é ao mesmo tempo o sintoma e a causa da situação em que nos encontramos.

Repetindo, a crise da “educação liberal” é o reflexo de uma crise do ensino no seu mais alto grau, uma incoerência e uma

incompatibilidade entre os primeiros princípios com os quais interpretamos o mundo, crise intelectual da maior magnitude, que representa a crise de nossa civilização. Talvez seja verdadeiro dizer, porém, que a crise não consiste tanto nessa incoerência, mas na nossa incapacidade para discuti-la e até para reconhecê-la. A “educação liberal” era florescente quando preparava o caminho para uma concepção unificada da natureza e do homem, concepção que os mais altos espíritos debateram ao mais alto nível. Começou a declinar quando não se encontraram para apoiá-la senão especialidades, cujas premissas não desembocam em visão geral alguma. A inteligência mais elevada é a parcial, que não se resume.

A Decomposição da Universidade

Tudo isso se tornou de uma clareza meridiana após as agitações verificadas na Universidade de Cornell, quando me foi dado aprender alguma coisa sobre a organização da universidade, à medida que ela se decompunha. De modo geral, nenhuma disciplina reagiu muito bem ao assalto à liberdade e à integridade acadêmicas — somente indivíduos. Algumas, porém, reagiram de forma característica. As *graduate schools*, que formam profissionais liberais — faculdade de engenharia, de economia interna, de relações industriais e de agronomia — pura e simplesmente fecharam as portas. (Alguns professores da faculdade de direito, na verdade, revelaram indignação e alguns, no final, se manifestaram em público pedindo a demissão do presidente.) Essas escolas tinham fama de conservadoras, mas não queriam ter problemas e não imaginaram que a luta lhes dizia respeito. Os estudantes negros não reclamavam delas e, fossem quais fossem as modificações a introduzir no plano das idéias, nada as ameaçava. Apesar das recriminações gerais sobre a grande diversidade de disciplinas, que desequilibra a universidade e a leva a perder a ca-

pacidade de concentração, todo mundo sabe que é na faculdade de artes e ciências que decorre a verdadeira ação, que as outras escolas lhe estão subordinadas e que ela é o centro da cultura e do prestígio. Isso, pelo menos, foi preservado da ordem antiga. Em Cornell, o desafio foi lançado ao College of Arts and Sciences (Faculdade de Artes e Ciências), como foi o caso em toda a parte durante os anos 60. Dessa forma, as ciências exatas, as ciências sociais e as letras ou humanidades teriam de enfrentar o problema. Foi-lhes solicitado que modificassem o conteúdo e as normas de ensino, que eliminassem o elitismo, o racismo e o sexismo como os estudos “percebiam” isso. Logo se viu, porém, que a comunidade dos professores não existia. Não houve a menor solidariedade em defesa da busca da verdade.

Por exemplo, os professores de ciências exatas ignoraram o caso, isolando-se e não se sentindo ameaçados. Julgo que somente um docente de ciências, em Cornell, se manifestou contra a presença de armas e a intimidação de professores. O mais famoso membro do corpo docente da universidade, um físico que recebera o Prêmio Nobel, tornou-se o veemente porta-voz do presidente da universidade, sem jamais consultar os colegas cujas vidas tinham sido ameaçadas, nem levantar a questão que estava em jogo. Deplorava a violência, mas não fez o mínimo gesto nem proferiu uma só palavra a indicar uma linha demarcatória. Pelo que sei, nenhum professor de ciências exatas foi conivente com os bandoleiros, mas alguns de ciências sociais e de letras o foram. O que os tornava indiferentes era a independência absoluta de seu trabalho em relação à atividade geral da universidade e a certeza de que ele é que é importante. Não compartilhavam conosco o bem comum. Quando me dirigia à assembléia onde a faculdade capitulou perante os estudantes — acontecimento dos mais tristes, um microcosmo de covarde aquiescência à tirania — na companhia de um amigo que tivera a humilhação de fugir de casa e de se esconder com a família, depois de ter recebido amea-

ças explícitas, ouvi um professor de biologia perguntando em voz alta, talvez pensando em nós: “Será que o pessoal de ciências sociais pensa de fato que estamos correndo algum risco”? Meu amigo olhou para mim, entristecido, e comentou: “Com colegas desse gênero, não precisamos de inimigos”.

Como os movimentos estudantis nada possuíam de teórico, o alvo não eram as ciências exatas, como ocorrera quando o fascismo e o nazismo se voltaram para as universidades. Não havia Lenins trovejando contra o positivismo, a relatividade ou a genética, Goebbels alertando para a falsidade da ciência judaica. É certo que houve o início de uma ofensiva contra a colaboração dos cientistas com o complexo industrial-militar e contra o papel deles na geração de tecnologia, o que favorece o capitalismo e polui o meio ambiente, mas os ataques jamais atingiram o núcleo das pesquisas dos cientistas sérios. Estes conseguiram evitar o confronto, distanciando-se de certas aplicações impopulares da ciência, insultando o governo que os apoiava e fazendo protestos a favor da paz e da justiça social. Neste aspecto, também o grande físico de Cornell, como seria de prever, se distinguiu pelo hábito de pedir desculpas pelo fato de os físicos cooperarem na produção de armamentos termonucleares. Mas não se pediu aos físicos que alterassem uma vírgula de seus estudos, classes e laboratórios. Dessa forma, optaram por ficar de fora.

Esse comportamento não se explica por mero egoísmo ou pelo desejo de se proteger — cada qual por si —, se bem que houve bastante disso, de cambulhada com a repugnante retórica moralista do costume. A atmosfera de crise provocou uma reavaliação nem sempre consciente da relação das ciências exatas com a universidade. As crises, tanto no mundo intelectual como no político, tendem a trazer à superfície tensões e desvios de interesse, que é mais fácil não encarar quando a situação está calma. Romper velhas alianças e formar outras novas é sempre uma coisa dolorosa, como sucedeu, por exemplo, quando os liberais norte-americanos romperam com os stali-

nistas no começo da Guerra Fria. Os cientistas viram que não tinham qualquer relação autêntica com o resto da universidade e compartilhar a sorte deles era penoso. Não se pode imaginar que os biólogos ficassem assim tão insensíveis se a química se tivesse convertido no alvo da revolução cultural e jovens Guardas Vermelhos monitorassem seus livros e aterro-rizassem quem a praticasse. É que os químicos são parentes de sangue dos biólogos e seus conhecimentos são absolutamente indispensáveis ao progresso da biologia. Mas hoje não se concebe que um físico, enquanto físico, seja capaz de adquirir algum conhecimento importante, ou seja lá o que for, através de um professor de literatura comparada ou de sociologia. A ligação do acadêmico de ciências exatas com o resto do saber humano não é familiar, mas sim abstrata, um pouco como a ligação que temos com o conjunto da humanidade. Poderá haver, no caso, uma invocação ritual de direitos aplicáveis a todos, mas nada que comova com a imediatidade lancinante das convicções e dos interesses partilhados. “Posso viver sem você” — é o pensamento íntimo que se introduz sub-repticiamente no espírito quando essas relações se tornam difíceis.

A separação das ciências e das letras é uma realidade manifesta desde Kant, o último filósofo que também foi importante mestre de ciências exatas, e desde Goethe, a última grande figura literária a pensar que sua contribuição à ciência talvez fosse superior à sua contribuição à literatura. E cumpre lembrar, não se tratava de um filósofo e de um poeta que se entregassem amadoristicamente à ciência, pois as obras de sua autoria eram espelhos da natureza, e a ciência que estudavam era orientada e inspirada pela meditação sobre o ser, a liberdade e a beleza. Representavam a última expiração da antiga unidade das questões humanas, antes que as ciências naturais ou exatas se transmutassem na Suíça da cultura, seguras com sua neutralidade ante as batalhas que decorrem na obscura planície. Henry Adams — cuja existência serviu de ponte entre a última época em que os homens de qualidade, como Jeffer-

son, acreditavam que a ciência era ao mesmo tempo acessível e útil para eles, e aquela outra em que os cientistas passaram a falar uma língua incompreensível, que não ensina nada sobre a vida, embora seja necessária à vida como informação — toma nota dessa mudança de forma espirituosa. Na mocidade, estudara ciências exatas ou naturais, mas desistiu. Já velho, voltou-se de novo para as ciências, mas descobriu que estava num mundo novo. As tradições e os ideais da antiga universidade dissimulavam o fato de que os velhos laços se haviam desatado e o casamento estava desfeito. Os grandes cientistas do século 19 e de começos do atual eram em geral homens cultos, com certa experiência e verdadeira admiração pelas outras áreas do saber. Depois, a crescente especialização das ciências e dos respectivos pesquisadores fez com que se espalhasse gradativamente a névoa protetora. Desde a década de 60, os cientistas têm cada vez menos a dizer e a fazer com seus colegas das ciências sociais e das ciências humanas. A universidade perdeu o caráter de pólis que já teve e, agora, é como um navio onde os passageiros não passam de companheiros de viagem ocasionais, prestes a desembarcar para seguir cada um o seu caminho. Dentro dela, as relações são puramente administrativas, desprovidas de todo e qualquer conteúdo intelectual significativo. Os professores de todas as áreas só se encontram durante os dois primeiros anos do ensino de primeiro ciclo (*undergraduate education*) e, mesmo assim, os de ciências exatas se preocupam em primeiro lugar com a defesa de seus interesses em torno dos jovens que seguirão o caminho deles.

A situação foi muito bem ilustrada há poucos anos numa reportagem do *New York Times* sobre a visita de um professor de música à Universidade Rockefeller. Os biólogos que lecionavam lá levaram sanduíches para o almoço. O projeto nascera por causa dos conceitos imbecis de C. P. Snow sobre “as duas culturas”, que ele propunha reconciliar fazendo com que os professores de letras aprendessem a segunda lei da termodinâmica e que os físicos lessem Shakespeare. Claro está

que a iniciativa só iria além de um exercício de elevação espiritual se o físico aprendesse algo de importante para a sua especialidade lendo Shakespeare e se o professor de letras, da mesma forma, tirasse algum proveito da segunda lei da termodinâmica. De fato, nada disso ocorre. Para o cientista, as humanidades são mera recreação, que muitas vezes respeita profundamente, pois compreende que temos necessidade de algo além daquilo que ele oferece (mas não é capaz de descobrir onde) e, para o humanista, as ciências exatas são, na melhor das hipóteses, indiferentes e, na pior, estranhas e hostis.

O *New York Times* citava Joshua Lederberg, presidente da Universidade Rockefeller, da qual a filosofia acabava de ser excluída, dizendo após a conferência que C. P. Snow tinha razão, mas “errara a conta” — pois não existiam duas, mas sim muitas culturas, e tínhamos como exemplo a dos Beatles. Está aí a suprema banalização de uma idéia banal, mero ponto de parada numa ladeira descendente. Lederberg não via nas humanidades o conhecimento humano que complementa o estudo da natureza, mas apenas outra expressão daquilo que se passa no mundo. Em conclusão, tudo não passou de um espetáculo mais ou menos sofisticado. Com os olhos postos no auditório, Lederberg nos fez saber que, neste mar de relativismo democrático, as ciências se erguem como o rochedo de Gibraltar. Tudo o mais é questão de gosto.

Esta atitude afetou o comportamento dos professores de ciências de Cornell e de outros lugares. Na tentativa de recuperar para este ou aquele objetivo social a matrícula de alunos e a nomeação de professores, a qual rebaixou as normas da universidade e obscureceu seus verdadeiros propósitos, eles cooperaram à sua maneira na elaboração dos novos programas, adotando a retórica do antielitismo, do anti-sexismo e do antiracismo, mas resistindo em silêncio a fazer fosse o que fosse, nessas questões, em seu próprio domínio. Passaram o abacaxi para o pessoal das ciências sociais e de letras, que demonstrou ser mais acomodaticio e mais fácil de intimidar. Os professo-

res de ciências também são americanos, regra geral muito inclinados a seguir a moda do dia. Mas também estão muito seguros daquilo que fazem. Não enganam a si mesmos, pensando que estão ensinando ciência quando não o fazem e dispõem de excelentes medidas operacionais de competência. No fundo, acreditam — ao menos pelo que me foi dado verificar — que o conhecimento científico é o único verdadeiro. No dilema que enfrentaram, por exemplo, os matemáticos queriam que se matriculassem mais negros e mais mulheres, mas não encontravam quase ninguém competente, resolveram que os professores de letras e de ciências sociais é que deveriam ficar com eles. Na crença de que fora das ciências exatas não há normas verdadeiras, achavam que era fácil proceder a ajustamentos. Com a mais profunda irresponsabilidade, entregaram-se à prática da ação afirmativa, defendendo por exemplo que os estudantes pertencentes a qualquer minoria, admitidos sem as devidas qualificações, ficariam a cargo de outros departamentos se não tivessem bom aproveitamento em ciências. Não previam o fracasso em larga escala desses alunos, com as consequências verdadeiramente dramáticas que daí decorreram. Consideravam certo que esses jovens se sairiam bem em qualquer área da universidade — e tinham razão: o nível das letras e das ciências humanas decaiu ao ponto mínimo e a inflação de notas (altas) disparou, ao passo que as ciências exatas continuaram a ser, em larga medida, uma reserva dos estudantes brancos e de sexo masculino. Dessa maneira, os verdadeiros elitistas da universidade conseguiram permanecer no lado bom das forças da História, sem ter de sofrer nenhuma consequência.

Para encontrar partidários histéricos da revolução bastava — o que não surpreende — ir aos cursos de humanidades, ou letras. A paixão e o engajamento, por oposição ao sangue-frio, à razão e à objetividade, reinavam ali à vontade. O psicodrama compreendeu, ainda, uma proclamação de um grupo de professores dessa área, ameaçando ocupar um prédio se a uni-

versidade não capitulasse imediatamente. Contou-me um aluno que um de seus professores de literatura, judeu por igual, lhe dissera que os judeus mereciam ser metidos em campos de concentração pelo que tinham feito aos negros.

Finalmente, partiam para a ação, em vez de perder tempo por bibliotecas e salas de aula. Mas agiam em prejuízo próprio, já que foram as letras que mais sofreram com a reviravolta dos anos 60. A falta de interesse dos estudantes, a quase extinção do ensino de línguas, a supressão de vagas para os doutores em filosofia, a perda de simpatia do público, tudo isso deriva da reversão da antiga ordem. Tiveram aquilo que mereciam, mas, infelizmente, todos perdemos.

A razão deste comportamento de tantos professores de humanidades são evidentes e constituem, aliás, o tema deste livro. A Universidade de Cornell estava na vanguarda de certas tendências, quer no domínio das letras quer em política. Havia muitos anos já que o estabelecimento servia de cenário para uma operação de lavagem de idéias da extrema esquerda francesa em literatura comparada. Desde Sartre até Goldmann, Foucault e Derrida, todos, em ondas sucessivas, se despejaram sobre a universidade. Essas idéias se destinavam a conferir vida nova aos velhos livros. Graças a uma nova técnica de leitura, a novo quadro interpretativo — Marx, Freud, o estruturalismo etc. — era possível incorporar obras antigas, talvez fora de moda, fazendo-as participar da consciência revolucionária. Finalmente, passava a existir um papel ativo e progressista para os humanistas, que até aí eram apenas antiquários, eunucos guardando um harém de cortesãs já velhas e feias. Além disso, o historicismo quase universal que prevalece na área de letras preparava os espíritos para o culto da novidade. E há que juntar a isso a esperança de que, com tais alterações, a cultura ganhasse primazia sobre a ciência. A ideologia intelectual antiuniversitária, à qual já fiz referência, encontrava expressão nessas circunstâncias, como se fosse possível imaginar a universidade como palco da História. Meses antes de falecer, Lucien Gold-

mann me contou que se sentia um privilegiado por ter visto seu filho, então com nove anos, jogar uma pedra contra uma vitrine, na Paris de 1968. O que ele estudara de Racine e de Pascal resultou nisso *Humanitas rediviva!* Entregavam-se à ação, mas não aos livros. Podiam assim laborar pelo futuro sem a ajuda do passado nem de seus professores. A esperança alimentada pela vanguarda, de que a revolução traria consigo uma era de criatividade, que em vez do antiquariato a arte floresceria, que chegaria a vez da imaginação contra a razão, não se materializou de imediato.

Os professores de letras estão numa situação impossível, não acreditam em si mesmos nem naquilo que fazem. Se gostam ou não, a verdade é que o trabalho deles consiste fundamentalmente em interpretar e transmitir o conteúdo de obras antigas, preservando o que chamamos de tradição na ordem democrática, a qual não tem privilégios. São partidários da ociosidade e da beleza, num mundo onde o único passaporte é a utilidade evidente. O reino deles é o eterno e a contemplação, num quadro que somente reclama o aqui e agora, além da ação. A justiça em que crêem é igualitária, mas eles são os agentes do raro, do refinado e do superior. Por definição, estão à margem do igualitarismo, mas suas inclinações democráticas e o sentimento de culpa os empurram para ele. Afinal de contas, que é que Shakespeare e Milton têm a ver com a solução dos nossos problemas, sobretudo quando observamos esses autores mais de perto e descobrimos que são repositórios dos preconceitos elitistas, sexistas e nacionalistas que estamos procurando superar?

Não é só que uma atitude dessas exija uma convicção e uma dedicação que os professores nem sempre possuem, mas também que a clientela sumiu. Pura e simplesmente, os estudantes não se convenceram de que aquilo que lhes estava sendo oferecido fosse importante. Decorre daí uma sensação arrasadora de solidão e de inutilidade, motivo pelo qual esses humanistas tomaram o mais rápido e aerodinâmico expresso para

o futuro. E isso, por sua vez, extremou todas as tendências hostis às humanidades, as quais, sem reservas, foram expulsas do trem. Já as ciências exatas e as ciências sociais encontraram poltronas para fazer a viagem, demonstrando utilidade de uma espécie ou de outra.

O caráter apolítico das humanidades, a deformação ou a supressão habituais do conteúdo político na literatura clássica — que deveria fazer parte da educação política — deixaram um vazio na alma que toda e qualquer filosofia política podia preencher, principalmente a mais vulgar, extremada e atual. Ao contrário das ciências exatas, as humanidades não tinham nada a perder, ou assim se imaginava, e, ao contrário das ciências sociais, não tinham o menor conhecimento do caráter intratável das questões políticas. Seus professores se precipitaram para o mar como lemingues, pensando que nele se refrescariam e revitalizariam. Morreram afogados.

Dessa maneira, somente as ciências sociais restaram no campo de batalha, como alvo de ataque e único lugar onde havia algum tipo de resistência. Representam a área mais nova da universidade, a que menos podia alardear grandes realizações ou contribuições ao depósito do saber humano, a que tinha uma legitimidade questionável e onde o gênio se havia manifestado da maneira mais modesta. Mas também são elas que se preocupam essencialmente com as coisas humanas, que se presume conhecerem os fatos sobre a vida social e terem certa consciência e integridade científicas na sua exposição. Em resumo, as ciências sociais interessam a todos quantos têm um programa, todos quantos se preocupam com a prosperidade, a paz e a guerra, a igualdade, a discriminação racial ou sexual. Interesse que tanto pode residir em colher os fatos — ou em fazer que os fatos se adaptem ao programa e influenciem o público.

A tentação para alterar os fatos, nessas disciplinas, é enorme. Recompensa, castigo, dinheiro, louvores, censuras, sentimento de culpa e desejo de fazer o bem, tudo gira em torno

de quem as pratica, causando vertigens. Todos querem que a história contada pelas ciências sociais se conforme com seus desejos e necessidades. Dizia Hobbes que, se o fato de dois mais dois somar quatro tivesse interesse político, logo haveria uma facção para negá-lo. As ciências sociais já tiveram mais do que sua parcela de ideólogos e de charlatões, assim como produziram mestres da maior probidade, cujas obras dificultaram muito o triunfo da desonestidade.

Foi portanto aí que os extremistas assestaram o primeiro golpe. Um grupo de ativistas negros dispersou a classe de um professor de economia, seguindo depois para o gabinete do presidente, que foi seqüestrado por treze horas, juntamente com sua secretária, aliás cardíaca. Evidentemente, o professor de economia foi acusado de racismo porque utilizava normas ocidentais para avaliar a eficiência da atividade econômica africana. Os estudantes foram elogiados por terem chamado a atenção das autoridades, o presidente não quis acusá-los e o professor desapareceu miraculosamente do *campus*, para nunca mais ser visto.

Esta forma de resolver problemas era típica, mas alguns professores de ciências sociais não gostaram dela. Pedia-se aos historiadores que reescrevessem a História do mundo, e a norte-americana em particular, para provar que os Estados sempre foram sistemas conspiratórios de dominação e exploração. Os psicólogos foram importunados para que comprovassem os danos psicológicos causados tanto pela desigualdade como pela existência de armas nucleares e mostrassem que os estadistas norte-americanos sofriam de paranóia em relação à União Soviética. Insistia-se com os cientistas políticos para que interpretassem os norte-vietnamitas como nacionalistas e retirassem o estigma de totalitarismo da União Soviética. Todas as opiniões extremistas possíveis e imagináveis sobre política interna e externa exigiam o apoio das ciências sociais. Elas tinham, particularmente, de exorcizar os crimes de elitismo, sexismo e racismo, pois era preciso empregá-las como instrumento

para combatê-los, além de um quarto pecado mortal: o anti-comunismo. Ninguém, é claro, ousaria admitir que era culpado de algum desses pecados — e há muito tempo que toda e qualquer discussão séria da questão básica, a da igualdade, tinha sido banida do cenário sociológico. Tal como na Idade Média, em que todos professavam o cristianismo, salvo um pequeno grupo de loucos intrépidos, e em que a única discussão possível era em torno da ortodoxia, a principal atividade dos estudantes de ciências sociais consistia em apontar hereges. Hereges eram os especialistas que estudavam seriamente a diferenciação sexual, que levantavam questões acerca do valor educativo do transporte escolar misto ou que consideravam a possibilidade de uma guerra nuclear limitada. Ficou praticamente impossível questionar a ortodoxia extremista sem correr o risco de ser vilipendiado, de ver a classe desfeita, de perder a confiança e o respeito indispensáveis ao ensino e de ganhar a hostilidade dos colegas. Os termos racista e sexista eram e são labéus infamantes — o equivalente de ateu ou de comunista em épocas de preponderância de outros preconceitos —, os quais podem ser colados indistintamente nas pessoas, e, depois disso, muito difíceis de arrancar. Nada se podia dizer impunemente e, em semelhante atmosfera, era impossível estudar de maneira isenta e desapaixonada.

Esta situação convinha a muitos cientistas sociais, mas da luta irromperia uma variedade mais dura de sociólogos. Notaram alguns que sua objetividade estava ameaçada e que, sem respeito e proteção para a pesquisa universitária, todos poderiam se ver em risco. A pressão fez reviver neles um liberalismo esquecido, tomando então consciência da importância da liberdade acadêmica. O orgulho e o respeito por si próprios, a recusa a ceder ante a ameaça e o insulto, fizeram-se valer. Eles sabiam que, numa democracia, todo mundo está em risco quando as paixões preponderam sobre os fatos. E, sobretudo, estavam enjoados com as arengas que os alto-falantes propagandeavam. Nem todos esses cientistas sociais pertenciam

à mesma família política, mas o sentimento de camaradagem lhes inspirava um respeito recíproco pelas motivações de colegas com quem eles nem sempre estavam de acordo, mas cuja discordância lhes poderia ser benéfica, bem como um sentimento de fidelidade às instituições que lhes protegiam as pesquisas. Em Cornell, viam-se cientistas sociais de esquerda, de direita e de centro — do espectro reconhecidamente estreito que prevalece nas universidades americanas —, unidos no protesto contra o ultraje feito à liberdade acadêmica e aos colegas e que prossegue por toda a parte, de forma mais ou menos sutil. Não é por acaso que o desafio à universidade tenha sido lançado em seu centro mais politizado e que aí tenha sido mais bem compreendido. A perspectiva política é a única que permite focalizar a unidade moral da cultura e comprovar o valor da ciência.

Infelizmente, não é possível assegurar que a crise tenha incitado as ciências sociais a ampliar sua área de estudo ou levado as outras disciplinas a refletir na sua própria situação. Mas foi instigante ter estado por momentos ao lado de um grupo de intelectuais prontos a fazer sacrifícios por amor da verdade e de sua disciplina, descobrir que as devoções podem ir além das devoções e conhecer uma comunidade alicerçada na convicção. Regra geral, as outras disciplinas não puseram à prova a professada lealdade à liberdade de pesquisa. A imunidade de que se beneficiaram representa boa parte da história que se desenrolou por detrás da rompida estrutura de nossas universidades.

3

As Disciplinas

Como estão elas hoje, as três grandes disciplinas que dominam a universidade e decidem o que é o conhecimento? As ciências exatas vão bem, obrigado. Vivem sozinhas, mas felizes, funcionando como um relógio acertado, tão bem-sucedidas e úteis como jamais. Nos últimos tempos produziram grandes coisas: físicos e seus buracos negros, além de biólogos com seu código genético. Todos concordam com seus métodos e objetos. As ciências oferecem uma vida excitante a pessoas altamente inteligentes e proporcionam incomensuráveis benefícios à humanidade em geral. Nosso sistema de vida depende por completo dos especialistas em ciências exatas, que aliás foram além do que prometiam. Somente de modo acidental é que se pode suscitar questões que lhes ameacem a equanimidade teórica: dúvidas sobre se os Estados Unidos produzem gênios da ciência resumidos, dúvidas sobre a utilização dos resultados científicos, como no caso das armas nucleares, dúvidas que induzem à necessidade de uma ética para as experiências e aplicações da biologia, muito embora os biólogos saibam que não existem especialistas em ética. Mas, regra geral, tudo vai bem.

Onde terminam as ciências exatas, porém, começam as dificuldades. Terminam no homem, o único ser que está fora do seu alcance ou, mais precisamente, terminam naquela parte ou naquele aspecto do homem que não é o corpo, seja lá o que

for. Os cientistas, como tal, só podem ser compreendidos sob esse aspecto, como sucede com os políticos, os artistas e os profetas. Tudo o que é humano, tudo o que para nós é objeto de preocupação, escapa às ciências exatas, o que deveria suscitar um problema para elas, mas não é o caso. Constitui certamente um problema para nós, que não sabemos o que é essa “coisa”, que nem sequer convimos em um nome para essa irredutível parcela do homem que não é o corpo. De certa forma, no entanto, esse fragmento ou aspecto fugidio é a causa da ciência e da sociedade, da cultura e da política, da economia, da poesia, da música. Sabemos o que estas coisas são. Mas será que sabemos verdadeiramente se lhes ignoramos a causa, se lhe desconhecemos a situação, se não sabemos mesmo se ela existe?

A Divisão entre as Letras e as Ciências Humanas

A dificuldade se reflete no fato de que, para o estudo desse tema, o homem, ou esse *je ne sais quoi* atinente ao homem e a suas atividades e produtos, existem na universidade duas grandes divisões — as ciências humanas e as ciências sociais —, ao passo que para o estudo do corpo existem apenas as ciências naturais ou exatas. Tudo estaria muito bem se a divisão do trabalho se baseasse numa concordância acerca do tema de estudo e refletisse uma articulação natural dentro dela, como ocorre com a divisão entre física, química e biologia, que leva ao respeito e à cooperação mútua. Seria de crer e muitas vezes se diz, sobretudo em discursos de formatura, que as ciências sociais tratam da existência social do homem e as ciências humanas ou humanidades da sua existência criadora — as grandes obras de arte etc. Se bem que haja algo de certo neste gênero de distinção, ela não é inteiramente correta, o que se nota de várias maneiras. Enquanto as ciências sociais e as

humanidades são, ambas, mais ou menos conscientemente intimidadas pelas ciências exatas, elas se desprezam mutuamente, as primeiras encarando as segundas de forma sobranceira como não científicas, as segundas encarando as primeiras como incipientes. As duas não cooperam uma com a outra. E, o que é mais importante, ambas ocupam em grande parte o mesmo território. Bom número de obras clássicas que hoje fazem parte das humanidades falam das mesmas coisas que as obras de ciências sociais, mas empregando métodos diferentes e extraíndo conclusões diferentes. Além disso, cada uma das ciências sociais tenta explicar de um modo ou de outro as atividades dos artistas de toda natureza, mas de forma contrária àquela como os abordam as humanidades. A diferença decorre do fato de que as ciências sociais se desejam realmente proféticas, ou seja, pretendem que o homem é previsível, enquanto as humanidades afirmam que não o é. A bem dizer, as divisões entre os dois campos assemelham-se mais a uma linha de tregua do que a uma distinção de ordem científica. Servem para dissimular velhas batalhas irresolutas sobre o ser do homem.

De fato, as ciências sociais e as letras clássicas representam duas respostas à crise provocada quando o homem — ou o resíduo do homem extraído do corpo ou que lhe é supérfluo — foi definitivamente excluído da natureza e, conseqüentemente, do alcance das ciências naturais ou da filosofia natural, no final do século 18. Uma das saídas consistiu em empreender imensos esforços para assimilar o homem às novas ciências naturais, de fazer da ciência do homem um novo degrau da escada cujo patamar inferior é a biologia. Outra saída seguiu pelo território desbravado por Kant, o da liberdade como o oposto da natureza, separada mas igual, o que não obrigava a imitar os métodos das ciências naturais ou exatas e encarava a espiritualidade com tanta seriedade, pelo menos, como o corpo. Nenhuma das saídas desafiava as ciências exatas recentemente emancipadas da filosofia: as ciências sociais tentaram humildemente encontrar um lugar ao sol e as humanidades, orgu-

lhosamente, estabeleceram-se na porta seguinte. O resultado foram duas correntes contínuas e mal sortidas de pensamento consagradas ao homem — uma que tende a tratá-lo essencialmente como outro animal, sem espiritualidade, sem alma, sem *eu*, sem consciência nem nada do gênero; a outra procedendo como se ele não seja um animal ou não tenha corpo. As duas correntes jamais se encontrarão. Temos de optar por uma delas, que aliás vão desembocar em lugares muito diferentes.

Nenhuma das soluções teve pleno êxito. As ciências sociais não foram reconhecidas pelas exatas.¹¹ Não fazem parte da ciência, que apenas imitam. Quanto ao estabelecimento das humanidades, afinal se verificou que estava vendendo diversas antigüidades mal sortidas, decadentes e cada vez mais empoeiradas, de modo que os negócios vão de mal a pior. As ciências sociais mostraram ser mais robustas, em maior harmonia com o mundo dominado pelas ciências exatas e, ainda que perdendo a inspiração e o fervor catequético, demonstraram ter utilidade em vários aspectos da vida moderna, como o indica a simples menção da economia e da psicologia. Já as letras definham, mas isso prova, apenas, que elas não se adaptam ao mundo moderno, o que aliás pode ser um indício do que há de errado na modernidade. Além disso, a linguagem que naturalmente tanta influência tem hoje em dia emanou de pesquisas empreendidas no mundo da liberdade. As ciências sociais provêm mais da escola fundada por Locke e as humanidades da fundada por Rousseau. Mas, embora se mirem nas ciências exatas, as ciências sociais na verdade receberam boa parte do seu impulso, em época recente, de um

¹¹ Simplesmente, as ciências exatas não querem saber. Não hostilizam (a menos que sejam atacadas) nada do que se verifica alhures. São na verdade auto-suficientes, ou quase. Se qualquer outra disciplina se revelasse capaz de satisfazer as normas das ciências exatas, de rigor e de demonstração, seria automaticamente admitida. As ciências exatas realmente não alardeiam nada nem são esnobes, mas autênticas. Como observava Swift, o único domínio onde elas se arriscam, além de sua própria área — de forma habitual e aparentemente necessária —, é a política. É aí que elas, embora confusamente, reconhecem que fazem parte de um projeto mais amplo e que dele de-

mundo inferior. Basta pensar em Max Weber, mas Marx e Freud são casos semelhantes. Não se pode dizer, mas, para abarcar o *homem*, é preciso algo que as ciências exatas não nos proporcionam. O homem é o problema e nós usamos vários estratégias para não o encarar. As estranhas relações entre as três divisões do conhecimento na universidade moderna nos dizem tudo a esse respeito.

Se observássemos primeiro as ciências sociais, teríamos a impressão de que, pelo menos, elas têm uma configuração geral de seu campo de atuação e uma possível ordenação sistemática de suas partes, partindo da psicologia para a economia, a sociologia e as ciências políticas. Lamentavelmente, a aparência é falaz. Em primeiro lugar, deixa de lado a antropologia, embora eu suponha que, se insistisse, haveria um meio de encaixá-la no esquema; depois, também deixa de lado a História, acerca da qual se discute se pertence às ciências sociais ou às humanidades. Mas o que é mais grave é que as diversas ciências sociais não se consideram interdependentes entre si. Em grande parte, operam de forma independente e se, para usar uma expressão da informática, se “conectam” de algum jeito, por meio de uma *interface*, muitas vezes se verifica que elas têm duas faces. Na maior parte das especialidades, quase a metade dos pesquisadores não considera que a outra metade faça parte dela, e a mesma situação, mais ou menos, predomina no conjunto da disciplina. A economia tem uma psicologia própria, embutida; quanto à ministrada pela ciência psicológica, ou faz realmente parte da biologia, o que não ajuda muito, ou contradiz abertamente a supremacia dos motivos alegados pela economia. De modo semelhante, a economia tende a solapar a interpretação normal dos acontecimen-

pendem, o qual aliás não deriva de seus métodos. A política rasteira e desprezada indica a necessidade da filosofia — Sócrates foi o primeiro a dizê-lo —, por tal forma que os próprios cientistas são obrigados a admiti-lo. Os professores de ciências não têm o menor respeito pela ciência política enquanto ciência, embora tenham um interesse apaixonado pela política. Eis aí um ponto de partida para repensar tudo. O perigo nuclear ou a prisão de Sakharov serão apenas fruto do acaso?

tos políticos que a ciência política faria. É possível ter uma ciência política guiada ou controlada pela economia, mas não é necessário; e é igualmente possível ter uma ciência política psicologicamente orientada, que não seria a mesma que a precedente. É como se houvesse uma contestação entre as várias ciências naturais para saber qual a que tem prioridade sobre as outras. Na realidade, cada uma das ciências sociais pode pretender, e pretende, representar o ponto de partida com referência ao qual é possível compreender as outras: a economia argumentando com o mercado, a psicologia com o psiquismo individual, a sociologia com a sociedade, a antropologia com a cultura, a ciência política com a ordem política (embora esta última seja a menos categórica nas suas pretensões). O problema reside em saber qual é o “átomo” das ciências sociais, pois cada especialidade se acha em condições de argumentar que as demais são, afinal, partes do todo que ela representa. Além disso, cada uma pode acusar a outra de ser uma abstração, uma construção ou uma obra da imaginação. Existirá um mercado puro, que não faça parte da sociedade ou da cultura que o constitui? Que é uma cultura ou uma sociedade? Serão, em qualquer hipótese, outra coisa senão aspectos de certo tipo de ordem política? Aqui, as ciências políticas estão numa posição mais forte, já que é inegável a realidade da existência de Estados e de países, embora eles, por sua vez, possam ser considerados fenômenos superficiais ou compostos. Na realidade, as ciências sociais representam uma série de perspectivas diferentes sobre o mundo humano que nos circunda, série que não é harmoniosa, pois não existe sequer acordo sobre o que pertence a este mundo, quanto mais sobre as causas primeiras de seus fenômenos.

Outra fonte de discussão entre as ciências sociais diz respeito ao que se entende por “ciência”. Todos concordam que ela deve ser racional, comportar certas normas de verificação e estar fundamentada na pesquisa sistemática. Além disso, há um acordo mais ou menos explícito em torno do fato de que

o tipo de causalidade admitido nas ciências exatas deveria, seja como for, aplicar-se a elas. Quer dizer, nada de teleologia nem de causas “espirituais”. Por exemplo, a busca da salvação teria de se reduzir a outra espécie de causa, como a sexualidade reprimida, o que não sucederia com a forma de ganhar dinheiro. O método geralmente seguido é o da perscrutação das causas materiais e o da redução dos fenômenos superiores ou mais complexos a outros menores ou mais simples. Mas, em que medida o exemplo da mais próspera das ciências exatas, a física matemática, deveria ser seguido pelas ciências sociais, eis o que é objeto de um debate interminável. O que caracteriza as ciências exatas, atualmente, é a capacidade de previsão. Praticamente, todo especialista em ciências sociais gostaria de fazer previsões dignas de confiança, mas por assim dizer nenhum as faz. Dir-se-ia que a previsão se tornou impossível, nas ciências exatas ou naturais, pela redução dos fenômenos até que possam ser expressos em fórmulas matemáticas, o que a maior parte dos cientistas sociais gostaria de ver implantado na sua disciplina. Falta saber se os vários esforços empreendidos nesse sentido não provocaram uma distorção dos fenômenos sociais ou não levaram a negligenciar alguns que não são fáceis de matematizar, a privilegiar outros que o são ou a estimular a criação de modelos matemáticos que são invenções da imaginação e nada têm a ver com o mundo real. Uma espécie de guerrilha perpétua se trava entre aqueles que são antes de tudo partidários entusiastas da ciência e aqueles que se debruçam primordialmente sobre o seu tema particular de estudo.

A economia, que se considera a ciência social mais coroada de êxito, é a mais matematizada, no duplo sentido de que se podem contar seus objetos e de que ela pode construir modelos matemáticos para fins previsíveis, ao menos hipoteticamente. Mas alguns cientistas sociais, por exemplo, dizem que o Homem Econômico pode ser muito simpático como parceiro de jogos, mas que é uma abstração na verdade inexistente, ao passo

que Hitler e Stálin foram reais e não eram para brincadeiras. Segundo eles, a análise econômica de fato não só não nos ajuda a compreender os protagonistas da política, mas ainda torna mais difícil submetê-los à esfera das ciências políticas, pois exclui ou deforma sistematicamente as motivações específicas deles. Ao aproveitar a comodidade da matemática, os economistas desviam a nossa atenção dos fenômenos sociais mais importantes — asseveram os opositores, em que se inclui o pequeno mas vociferante grupo de economistas marxistas, rigorosamente excluídos do núcleo da disciplina, a única ciência social onde tal se verificou. O mesmo ocorre com as outras disciplinas desta área e no interior de várias delas, onde os adeptos dos diferentes métodos preconizados não partilham do mesmo universo do discurso.

A Natureza da Economia e da Antropologia

Pondo de lado o que se diz, o que os estudantes vêem realmente, ao se defrontar com as ciências sociais, são dois robustos e auto-suficientes ramos delas — a economia e a antropologia cultural —, dois extremos que estão nos antípodas, que não têm quase nada a ver um com o outro — ao passo que a filosofia política e a sociologia, bem heterogêneas, para não dizer caóticas no referente ao conteúdo, se acham tensamente retesadas entre os dois pólos.¹² Não surpreende que a economia e a antropologia falem de maneira mais explícita de seus

¹² A psicologia está desaparecendo misteriosamente das ciências sociais. Seu inaudito sucesso no mundo real pode tê-la induzido à tentação de abandonar a vida especulativa ou teórica. Como o psicoterapeuta encontrou lugar ao lado do médico de família, talvez a sua formação pertença agora mais a algo parecido com as faculdades de medicina, além de que as pesquisas que lhe são pertinentes se voltam mais para o tratamento de problemas específicos dos pacientes do que à formação de uma teoria da psique. As teorias freudianas foram incorporadas em certos aspectos da sociologia, da filosofia política e da antropologia; quanto ao *eu*, parece que somente ele não

fundadores do que as outras ciências sociais: Locke e Adam Smith para a primeira, Rousseau para a segunda. De fato, as duas ciências têm como pressupostos claros um ou outro dos dois estados de natureza. Locke argumentava que o domínio da natureza pelo trabalho do homem é a única reação natural à sua situação de origem. Reabilitou a ambição e demonstrou o caráter ilusório das motivações contrárias. A vida, a liberdade e a aquisição da propriedade são os direitos naturais fundamentais, sendo o contrato social estabelecido para protegê-los. Uma vez admitidos esses princípios, a economia se constitui como a ciência da atividade própria do homem e o mercado como a ordem natural e racional (ordem natural dessemelhante das outras ordens naturais reconhecidas porque tem de ser estabelecida pelos homens, os quais, como não cessam de nos dizer os economistas, sempre o fazem mal). Regra geral, os economistas que aderiram a esta teoria são normalmente velhos liberais de uma tendência ou de outra e adeptos da democracia liberal, pois é nela que o mercado funciona.

Para Rousseau, a natureza é boa e o homem está muito longe dela. Portanto, saber das origens desse distanciamento era imperativo e, então, surgiu a antropologia. Lévi-Strauss fala sem ambigüidades acerca disso. A civilização, praticamente igual ao mercado livre e a seus resultados, ameaça a felicidade e dissolve a comunidade. Desta idéia decorre uma admiração imediata pelas velhas culturas herméticas, que canalizam e sublimam a motivação econômica e não permitem a implantação do mercado livre. Aquilo que os economistas pensam ser coisas do passado irracional — que só conhecem como países subdesenvolvidos¹³ — se torna o estudo propriamente dito do

tinha nada mais a dizer às ciências sociais. Isso deixa em aberto a questão de saber em que base sólida assenta a terapêutica psicológica e de onde lhe hão de provir idéias inovadoras. A psicologia acadêmica séria ficou com o segmento que, para todos os fins, se fundiu com a fisiologia.

¹³ Para o economista e para a ciência econômica, subdesenvolvido quer dizer mau; em desenvolvimento, melhor; desenvolvido, bom.

homem, um diagnóstico de nossos males e uma invocação ao futuro. Os antropólogos tendiam a ser muito receptivos a vários aspectos da reflexão européia sobre matéria cultural, ao que os economistas se mantiveram arredios (a influência de Nietzsche já era evidente, há mais de cinquenta anos, na distinção que Ruth Benedict fazia entre cultura apolínea e cultura dionisiaca); tendiam para a esquerda (porque a extrema direita, igualmente aceitável no seu esquema, não tem raízes nos Estados Unidos) e a se deixarem fascinar por experiências destinadas a corrigir ou a substituir a democracia liberal. Os economistas ensinam que o mercado constitui o fenômeno social fundamental e sua expressão culminante é a moeda. Os antropólogos ensinam que a cultura é o fenômeno social fundamental e sua expressão culminante é o sagrado.¹⁴

Tal é o confronto entre velhas doutrinas filosóficas, presentes mas não consignadas: o homem produtor de bens de consumo contra o homem produtor de cultura, o animal magnificante contra o reverencioso. Pura e simplesmente, as duas disciplinas habitam mundos diferentes: podem ser de utilidade acessória entre si, mas sem espírito de comunidade. Poucos são os economistas que também se consideram antropólogos, e vice-versa, ao passo que muitos especialistas em filosofia política e em sociologia atravessam as fronteiras de suas respectivas disciplinas, assim como as da economia e da antropologia. Os economistas são os mais inclinados a pular fora do barco das ciências sociais para avançar por meios próprios, pois julgam estar mais perto do que os outros de uma verdadeira ciência. De resto, exercem forte influência sobre o mundo político. Os antropólogos não gozam de semelhante influência fora do mundo acadêmico, mas têm a sedução da profundidade e da amplitude de vistas, assim como possuem as idéias mais recentes.

¹⁴ Sinto-me tentado a dizer que a psicologia ensina que o sexo é o fenômeno primordial. Está mais perto da economia se o entendermos como estímulo-resposta e mais perto da antropologia se o entendermos como uma inibição. Se quisermos obter mais da psicologia, é o caso de seguir a placa indicando "Para as Humanidades".

Ciência Política e Filosofia Política

Algumas palavras sobre a política e suas particularidades ajudariam a esclarecer os problemas das ciências sociais no seu conjunto. Para começar, ela constitui, juntamente com a economia, a única disciplina puramente acadêmica que, tal como a medicina, suscita uma paixão fundamental e cujo estudo pode ser concebido como um meio de satisfazer essa paixão. A ciência política implica o amor da justiça, o amor da glória e o amor do mando. Mas, ao contrário da medicina e da economia, que são inteiramente francas acerca de suas relações com a saúde e a riqueza, e até as trombeteiam, a filosofia política evita recatadamente confessar coisas assim e preferiria mesmo romper tão indecorosas relações. Isso tem algo a ver com o fato de ela ser, com efeito, uma velha senhora, que gostaria de não revelar a idade. A ciência política remonta à antigüidade helênica e tem como dúbios ascendentes Sócrates, Platão e Aristóteles, todos com má reputação na república das ciências modernas. As outras ciências sociais são de origem recente e fazem parte do projeto moderno, ao passo que a ciência política perdura, tentando modernizar-se e aderir a ele, mas não consegue dominar os velhos instintos. Aristóteles dizia que a ciência política é uma ciência arquitetônica, a ciência de governar, cujo objeto é o bem de todos ou o melhor regime possível. Mas uma verdadeira ciência não fala sobre o bem e o mal, de modo que a definição teve de ser abandonada. Não obstante, tanto a medicina como a economia falam efetivamente do bem e do mal, por forma tal que o abandono da noção do bem pela ciência política teve como único efeito deixar o terreno da moral à saúde e à riqueza, na ausência do bem comum e da justiça. Tudo isso está de acordo com a intenção de Locke, que não se libertara por completo dos “valores”, mas procurava substituir o bem, tal como propunham os clássicos, por bens inferiores, mais sólidos e mais acessíveis. A transformação da ciência política em uma ciência social mo-

derna não favoreceu as ciências sociais, mas sim as intenções políticas dos fundadores da modernidade. A moderna ciência política tem procurado reduzir as motivações especificamente políticas a motivações subpolíticas, como as propostas pela economia: a honra não constitui autêntico motivo, mas o lucro sim.

Locke, claro está, era muito mais um cientista político do que economista, pois o mercado (a competição pacífica para a aquisição de bens) exige a prévia existência do contrato social (a concordância em submeter-se a contratos e a criação de um juiz para arbitrá-los e fazê-los cumprir), sem o que se instala o estado de guerra. O mercado pressupõe a existência de leis e a ausência de guerra. Estar em guerra fazia parte da condição humana antes da existência da sociedade civil e é sempre possível retornar a ela. A força e a fraude necessárias para dar fim à guerra não têm nada a ver com o mercado e são ilegítimas dentro dele. A conduta racional dos homens em tempo de paz, no que a economia se especializa, não é a mesma que a sua conduta racional em tempo de guerra, como Maquiavel assinalou com tanta agudeza. A filosofia política tem maior alcance do que a economia porque estuda a paz, a guerra e suas relações. O mercado não pode ser a única preocupação da sociedade organizada, pois que depende dela, mas o estabelecimento e a manutenção da sociedade organizada estão sempre a exigir raciocínios e ações “deseconômicas” ou “ineficientes”. A atividade política deve primar sobre a atividade econômica, seja qual for o efeito sobre o mercado. Eis aí por que os economistas pouca coisa de confiável têm tido para dizer sobre política externa, já que as nações se acham naquele estado primitivo de guerra em que os indivíduos se achavam antes do contrato social — ou seja, elas não contam com nenhum juiz mutuamente reconhecido, a quem recorram para dirimir suas querelas. Durante a guerra do Vietnã, alguns economistas aconselharam que se criasse uma espécie de mercado entre os Estados Unidos e o Vietnã do Norte, com que os Estados Unidos tornariam o custo do Vietnã do Sul proibi-

tivo para o Vietnã do Norte. Os norte-vietnamitas, contudo, se negaram à brincadeira. A ciência política, em contraposição à economia, tem de completar constantemente a idéia da guerra, com todos os seus riscos, horrores, sustos e gravidade. Coube a Churchill estabelecer a diferença entre uma perspectiva política e uma perspectiva mercadológica, ao comentar o modo como o presidente americano Calvin Coolidge se recusou a perdoar as dívidas de guerra britânicas, na década de 20. Disse Coolidge: “Eles contraíram os empréstimos, não foi”? Ao que Churchill respondeu: “É a verdade, mas não exaustiva”. A ciência política tem de ser exaustiva, sendo um tema inarredável a quem tente reformá-la para que se adapte aos projetos abstratos da ciência. Consciente ou inconscientemente, a economia lida somente com o burguês, o homem movido pelo medo da morte violenta. O homem de guerra está fora do seu alcance. A ciência política é portanto a única disciplina das ciências sociais a encarar a guerra face a face.

Seja como for, a ciência política se assemelha a um bazar desorganizado, com lojas pertencentes a uma população miscigenada, o que se relaciona com sua natureza híbrida e sua dupla origem, na Antigüidade e na modernidade. A realidade com que lida se presta menos às abstrações e faz exigências mais urgentes do que qualquer outra disciplina das ciências sociais, enquanto a tensão entre objetividade e parcialidade é muito mais forte. Tudo, nas modernas ciências exatas e sociais, milita contra a afirmação de que a política difere qualitativamente dos outros tipos de associação humana, mas a sua prática afirma repetidamente o contrário. Talvez a heterogeneidade da prática enfraqueça: aí encontramos, à escolha, teóricos da escola de modelos econômicos, behavioristas fora de moda, marxistas (que nunca estão à vontade em questões econômicas), historiadores e pesquisadores políticos. E, fato excepcional, a ciência política é a única disciplina da universidade (salvo talvez o departamento de filosofia) que possui uma cadeira de filosofia. Essa particularidade sempre embaraçou os cientis-

tas políticos e se planejou extingui-la nas décadas de 40 e de 50. “Queremos ser uma verdadeira ciência social!”, clamavam os partidários da extinção, batendo o pé.

Mas a combinação de uma competência séria e fervorosa da parte de alguns pensadores e a agitação dos estudantes rebeldes da década de 60 permitiram que a filosofia política sobrevivesse, o que hoje se afigura para sempre. Ela se tornou, pelas melhores e pelas piores razões, o bastião da reação contra a sociologia desprovida de juízos de valor e contra as ciências sociais no seu conjunto. Em todos os estabelecimentos onde é ensinada a sério continua a ser a matéria mais atraente, tanto nos cursos de licenciatura como nos de doutoramento. E, como os adeptos de uma abordagem nova da ciência perderam muito do seu *élan* e o campo se fragmentou em várias direções, ditadas ao menos em parte por fidelidade aos fenômenos políticos, muita gente que já foi acérrima inimiga da filosofia política agora é a favor. Ela está longe de fazer a lei, mas nos dá pelo menos uma reminiscência das velhas questões sobre o bem e sobre o mal, bem como recursos para examinar os pressupostos da ciência política e da vida política modernas. Aqui, a *Política* de Aristóteles ainda está viva, assim como o *Tratado sobre o Governo Civil* de Locke e o *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* de Rousseau. Aristóteles afirma que o homem é por natureza um animal político, o que significa que seu instinto o impele para a sociedade civil. A leitura de Aristóteles ajuda a revelar as ocultas premissas que estão na origem das ciências sociais modernas, segundo as quais o homem é por natureza um ser solitário, além de nos fornecer uma base para colocar de novo o tema em discussão.

O Declínio das Ciências Humanas

Como vemos, então, os dias de glória das ciências sociais estão findos, do ponto de vista do ensino universitário do primeiro ciclo, ou seja, da “educação liberal”. Lá se foi a época

em que Marx, Freud e Weber, filósofos intérpretes do mundo, eram considerados precursores da futura maioria intelectual dos Estados Unidos, em que os jovens podiam usufruir ao mesmo tempo do encanto da ciência e do conhecimento de si mesmos, em que havia a esperança de uma teoria universal do homem que unificasse a universidade e contribuísse para o progresso, somando a nossa vitalidade à herança de profundidade intelectual da Europa. As ciências naturais deveriam culminar nas ciências humanas; Darwin e Einstein significariam tanto para as ciências sociais como significaram para as exatas. E a literatura moderna — Dostoiévski, Joyce, Proust, Kafka — expressaria o nosso íntimo e forneceria as luzes que as ciências sociais haveriam de sistematizar e demonstrar. A psicanálise proporcionava o elo entre a experiência particular e o esforço intelectual público. A experiência era tão global que o desejo pessoal estava intimamente associado à intuição da ordem geral das coisas, simulacro da antiga compreensão da filosofia como modo de vida. A nível bem menos sofisticado, mas que exprimia algo do mesmo *ethos*, Margaret Mead tinha criado uma nova ciência, a qual nos levava a lugares exóticos, trazia novas interpretações da sociedade e atestava a legitimidade de nossos desejos sexuais reprimidos. Para os jovens, os sociólogos e os psicólogos que circulavam pela universidade podiam se afigurar heróis da vida do espírito. Iniciados nos mistérios, podiam ajudar-nos a também ser iniciados. A filosofia do velho estilo fora superada, mas nomes como Hegel, Schopenhauer e Kierkegaard podiam nos oferecer um pouco da experiência necessária à nossa aventura.

A atmosfera que acabo de evocar, e que circundava as ciências sociais na década de 40, tinha evidentemente um valor ambíguo, tanto para os alunos como para os professores. Mas alguma coisa desse gênero é indispensável para atrair os estudantes norte-americanos ao ensino da “educação liberal” e para conscientizá-los de que a universidade lhes fará descobrir novas faculdades e revelar um nível de existência que lhes está

oculto. Há que ter em mente que, se os estudantes norteamericanos aprenderam alguma coisa na escola secundária, aprenderam as ciências exatas como uma técnica e não como um modo de vida ou um meio de descobrir a vida. Caso se queira que alguma coisa os toque além de um ensino especializado de rotina, cumpre que recebam um tratamento de choque — ao menos para fazê-los refletir sobre o gosto pelas ciências exatas e sobre o significado delas, na medida em que sua formação anterior representava antes uma instrução, um conformismo, do que a descoberta de uma vocação. A paixão pelas ciências exatas durante a década de 40 não era, a meu ver, propriamente autêntica, reproduzindo no entanto alguma coisa da excitação intelectual que acompanha os novos princípios teóricos. Demonstrou ser fecunda para muitos alunos e professores, gerou uma espécie de boêmia subsidiária e afetou a substância da vida das pessoas. Não era somente uma profissão.

A esperança na unidade das ciências sociais se desvaneceu e já não podem apresentar uma frente comum. Formam agora uma série de disciplinas e subdisciplinas discretas. São modestas na sua maior parte e, embora não faltem os absurdos, também não faltam os elementos sinceramente úteis, a cargo de especialistas de alta competência. As expectativas foram contudo muitíssimo reduzidas. A economia é uma especialidade que tem pretensões universais a explicar e abranger tudo, mas não se faz muita fé nela e sua popularidade não vem das pretensões. A ciência política nem tenta sequer realizar sua pretensão ancestral à globalidade e só veladamente e em parte é que faz seu apelo especial, aliás legítimo, à paixão política. A antropologia é a única disciplina das ciências sociais que ainda exerce o fascínio de uma possível totalidade, com sua idéia da cultura, que efetivamente parece mais completa do que a idéia do mercado, em economia. Tanto a parte cultural superpolítica como a parte econômica subpolítica aspiram a ser o todo, enquanto nem a sociologia nem a ciência política, pondo de lado as pretensões de certas individualidades, não pare-

cem verdadeiramente reivindicar o domínio do conjunto das ciências sociais. Estas não existem como uma ciência arquitetônica: são partes que não formam um todo.

De modo semelhante, com as possíveis exceções da informática, utilizada como ciência dos modelos do homem, e da sociobiologia, desvaneceu-se a expectativa de uma unidade substantiva entre as ciências exatas ou naturais e as ciências sociais, com o que estas se tornaram meras consumidoras do método daquelas. Morreu a intenção cósmica de situar o homem no universo. Do lado das humanidades, só a antropologia continua a manter uma certa abertura, sobretudo às mercadorias apregoadas na literatura comparada, mas também a estudos sérios, como a religião grega. De resto, nas ciências sociais não há mais ninguém que espere obter muita coisa da arte e da literatura dos séculos 19 e 20, as quais fascinavam tantas inteligências dessa área da geração anterior, sendo cada vez em número menor aqueles que tenham qualquer espécie de familiaridade pessoal com esse gênero de coisas. As ciências sociais se transformaram numa ilha no seio da universidade, a qual flutua ao lado de outras duas, rica de informações importantes e escondendo tesouros que poderiam ser explorados, mas não são. Em particular, o intelectual especializado em ciências sociais, à moda alemã ou francesa, que se considerava um sábio, capaz de tudo dizer sobre a vida, desapareceu quase por completo.

Os estudantes estão conscientes disso e não se voltam para as ciências sociais, em geral, em busca da experiência da conversão. Certas matérias ou certos professores podem interessá-los por uma ou por outra razão, mas para quem esteja procurando um sentido para a vida ou o objeto da sua aventura pessoal as ciências sociais não representam o local apropriado. A antropologia, repito, constitui uma espécie de exceção. Se as ciências sociais fizeram, tempos atrás, tanto sucesso junto da mocidade inteligente dos Estados Unidos, foi por serem a única área da universidade que parecia, embora indiretamen-

te, procurar uma resposta à questão socrática de como devemos viver. Mesmo na ocasião em que mais vigorosamente se ensinava que os valores não podem ser o objeto do conhecimento, até com esse ensino os alunos aprendiam algo sobre a vida, como o demonstram certas construções estimulantes, entre elas a distinção que Max Weber fazia entre ética da intenção e ética da responsabilidade. Não era aprendizado por manuais escolares, mas pela verdadeira matéria da vida. Nada disso se vê hoje por aqui.

De mais a mais, ocorreu um terrível desastre, com a criação, nos últimos dez anos ou mais, do M.B.A. (Mestre em Administração de Empresas) que se pretende o equivalente moral do curso de medicina ou de direito. De fato, esse diploma garante por si mesmo uma renda bem elevada, mas não sanciona uma autêntica carreira universitária. Regra geral, os alunos que têm a oportunidade de completar o *college* (“educação liberal”) são aqueles que ainda não se fixaram em uma carreira profissional, ou pelo menos aqueles para quem a universidade não é um simples campo de treinamento para uma profissão. Os que entram para a universidade com este objetivo atravessam aqueles anos com antolhos, estudando o que a disciplina escolhida impõe, ainda que às vezes sigam outra matéria à sua escolha, para se divertirem. A “educação liberal” levada a sério exige uma mudança radical de toda a vida do aluno, pois o que ele aprende afetará seu modo de agir, os gostos, as preferências, por tal forma que nenhum sentimento ficará imune ao exame e, daí, à reavaliação. Ela põe tudo em causa e exige dos alunos que sejam capazes de tudo arriscar.¹⁵ De outra forma, ela só pode tocar aquilo que está livre no que

¹⁵ Note-se que muitos dos estudantes que vão para a universidade com a intenção de fazer ciências exatas mudam de idéia enquanto freqüentam o *college*, ou seja, o primeiro ciclo universitário. Nunca acontece, ou quase nunca, que um estudante desinteressado das ciências exatas antes de seguir o *college* descubra nele aquela vocação. Eis aí uma interessante reflexão sobre o caráter de nosso ensino secundário em geral e do ensino de ciências em particular.

já se acha essencialmente comprometido. O efeito do M. B. A. é aglomerar uma horda de estudantes que pretendem cursar administração de empresas, aplicar-lhes os antolhos e aprovar um programa incultural de primeiro ciclo universitário (*undergraduate*) para eles desde o início, tal qual os pré-médicos, que desaparecem nos seus cursos e nunca mais se ouve falar deles. Tanto o objetivo como o meio de chegar até ele são fixados de modo a que nada os distraia. (Os alunos de pré-advocacia são mais vistos em vários cursos de “educação liberal”, já que as faculdades de direito fazem exigências menos rígidas: tudo o que lhes falta são alunos brilhantes.) Os alunos dos cursos pré-médico, pré-advocacia e pré-administração se distinguem por serem turistas nas artes liberais. Entrar para essas escolas profissionais de elite é uma preocupação obsessiva, que lhes limita o espírito.

O efeito específico da criação do M. B. A. foi uma explosão de matrículas em economia, porque esta disciplina é que prepara para o ingresso nas grandes escolas de administração. Nas universidades sérias, cerca de 20 por cento dos bacharéis já são especializados em economia. Ela prepondera sobre o resto das ciências sociais e deforma a noção que os alunos fazem delas — a sua finalidade e o seu peso relativo dentro dos conhecimentos humanos. O aluno de pré-médico que estuda muita biologia não perde de vista, no entanto, o conhecimento da física, pois a influência dela sobre a biologia é clara; todo mundo a conhece e os biólogos a respeitam. Nada disso acontece com a economia como curso preparatório às escolas de administração, cujos alunos não se interessam pela sociologia, a antropologia ou a ciência política, convencidos, ainda, de que tudo que aprendem lhes permite manipular quanto pertença àquelas disciplinas. Além disso, não os motiva o amor da ciência econômica, mas sim o amor daquilo que lhes interessa: dinheiro. O fato de os economistas se ocuparem da riqueza, coisa inegavelmente real e sólida, dá-lhes uma solidez intelectual impressionante que a cultura, digamos, não propor-

cional. Temos a certeza de que não estão dizendo futilidades. Mas a riqueza, ao contrário da ciência da riqueza, não é a mais nobre das motivações — e não existe, em nenhum outro setor da universidade, nada como esta perfeita coincidência entre ciência e cupidez. O único paralelo seria se existisse uma ciência da sexologia, com professores diligentes e verdadeiramente cultos, que garantissem aos alunos pródigas satisfações sexuais.

O Destino das Humanidades

Voltemos entretanto à terceira ilha, a velha Atlântida quase submersa: as humanidades. Não há nessa área nenhuma semelhança de ordem, nenhum relatório sério do que se deveria e não deveria fazer, ou do que as respectivas disciplinas estão procurando realizar e como. No entanto, está aí de certa forma o refúgio do homem, o lugar para onde ir a fim de nos encontrarmos a nós mesmos, agora que todos renunciaram. Mas, para onde olhar, nesta mixórdia? É bastante difícil, àqueles que sabem o que procuram, encontrar aí satisfação. Aos estudantes, exige um instinto poderoso e um bocado de sorte. As analogias saem incontrolavelmente da minha caneta. As humanidades são como o Mercado das Pulgas da antiga Paris, onde no meio do ferro-velho as pessoas com boa vista descobriam tesouros que as deixavam ricas. Ou então são como um campo de refugiados, onde todos os gênios arrebatados de suas funções e de suas pátrias por regimes inimigos deambulam ociosos, ou executam tarefas braçais. As outras duas divisões da universidade não têm nada a fazer com o passado — olham para o futuro e não se inclinam ao culto dos antepassados.

Talvez o problema das humanidades e, portanto, da unidade do conhecimento, seja mais bem equacionado se pensarmos que Galileu, Kepler e Newton ainda têm existência na

universidade atual graças às humanidades, onde fazem parte de uma história ou de outra: história da ciência, história das idéias, história da cultura. Para que lhes assista um lugar é preciso compreendê-los de maneira diferente do que eles foram: grandes observadores da natureza no seu conjunto, que só se concebiam com interesse na medida em que revelassem a verdade sobre a natureza. Se estivessem equivocados ou se vissem ultrapassados por completo, eles mesmos diriam não ter nenhum interesse. Colocá-los na área de humanidades é como dar a uma rua o nome deles ou levantar-lhes uma estátua no canto de um parque. Estão mortos, de fato. Platão, Bacon, Maquiavel e Montesquieu acham-se no mesmo estado, salvo por pequeno engrave na ciência política. As humanidades representam agora o depósito, o sepulcro, de *todos* os clássicos. E, no entanto, uma boa parte da literatura clássica tinha a pretensão de tratar da ordem da natureza no seu conjunto e do lugar do homem nele, de legislar para esse conjunto e de revelar a verdade acerca dele. Caso se neguem tais pretensões, esses autores e seus livros não devem ser lidos a sério, justificando-se o seu abandono por todos os setores da universidade. Foram salvos apenas com a condição de serem mumificados. Dispondo-se a recebê-los, as humanidades desembaraçaram deles as ciências exatas e as ciências sociais, onde constituíram um desafio que já não faz sentido. À porta das faculdades de ciências humanas poderia ser afixado um cartaz escrito em diversas línguas, anunciando: “A verdade não existe — pelo menos aqui”.

As humanidades representam portanto uma especialidade que hoje detém a exclusividade dos livros que não são especializados, que insistem em formular as questões sobre a totalidade que foram excluídas do resto da universidade. Esta é dominada por verdadeiras especialidades, hoje tão resistentes a fazer o seu exame de consciência como o eram no tempo de Sócrates e livres de um impertinente como o filósofo. As humanidades não tiveram vigor para travar luta com as triun-

fantes ciências exatas e se prestam a atuar como se não fossem mais do que uma especialidade. Mas, como disse repetidas vezes, não obstante as disciplinas humanas gostassem de olvidar seu conflito essencial com as ciências exatas, tal como são praticadas e entendidas, esse conflito continua a miná-las pouco a pouco. Se se trata de velhos textos filosóficos que levantam questões atualmente inadmissíveis, ou de antigas obras literárias que pressupõem a existência do nobre e do belo, o materialismo, o determinismo, o reducionismo, a homogeneização — seja lá como se descrevem as ciências modernas — negam a importância e mesmo a possibilidade dessa existência.

As ciências exatas afirmam que são metafisicamente neutras, logo não precisam da filosofia; que a imaginação não é uma faculdade capaz de ter a menor intuição do real, logo a arte nada tem a ver com a verdade.

O tipo de perguntas que as crianças fazem — “Deus existe”? “A liberdade existe”? “As más ações são castigadas”? “Existe o conhecimento certo”? “Que é uma boa sociedade”? — eram outrora as questões colocadas pela ciência e pela filosofia. Hoje, porém, os adultos estão muito ocupados e as crianças são deixadas numa creche chamada “as humanidades”, cujas discussões não encontram eco no mundo adulto. Além disso, ou estudantes cuja natureza os atrai para tais questões e para os livros que as pesquisam são logo repelidos pelo fato de que seus professores de humanidades não querem recorrer a esses livros para responder às suas necessidades ou não são capazes de o fazer.

O problema dos livros antigos não é novo. Na *Batalha dos Livros*, de Swift, vemos Bentley, o melhor helenista do século 18, do lado dos modernos. Aceitava a superioridade do pensamento moderno sobre o grego. Portanto, para que estudar livros gregos? Eis uma questão que continua sem resposta nos departamentos de letras clássicas. As evasivas são de espécie diversa, variando desde a análise filológica pura até o emprego dos livros para demonstrar a relação entre pensamento e

condições econômicas. Praticamente, porém, ninguém tenta lê-los como já foram lidos: para verificar se os autores tinham razão ou não. A *Ética*, de Aristóteles, não nos ensina o que é um homem bom, mas sim o que os gregos pensavam sobre a moralidade. Mas quem quer saber disso? Nenhuma pessoa normal e desejosa de viver uma existência razoável.

Tudo aquilo que eu tenho dito da situação dos livros na época atual contribui para caracterizar a das humanidades, que são realmente a parte exposta da universidade. O historicismo e o relativismo as maltrataram bem mais do que às outras partes. Foram elas que mais sofreram com a falta de respeito da sociedade democrática pela tradição e da ênfase que ela empresta à utilidade. Na medida em que se pressupõe que as humanidades tratam da criatividade, a falta de criatividade dos professores torna-se uma desvantagem. O conteúdo político de muitas obras literárias também as afeta. Já tiveram de alterar algumas para facilitar a “abertura” a outras culturas. E, quando se transmutaram os hábitos da velha universidade, estavam em piores condições para responder à pergunta “Por quê?”, em piores condições para obrigar os estudantes a corresponder às exigências ou para atraí-los com uma amostra clara daquilo que aprenderiam. Basta lançar uma vista de olhos para a situação das ciências exatas a tal respeito para ver a gravidade do problema que se coloca às humanidades. As ciências restam soberanamente indiferentes ao fato de que havia e há outros tipos de explicações para os fenômenos da natureza em outras épocas e culturas. A relação entre Einstein e Buda se destina exclusivamente à televisão educativa, em programas montados por humanistas. Essa atitude dos cientistas decorre do fato de que, digam o que disserem, suas explicações são sempre verdadeiras, são a verdade. Não têm de dar razões, já que a resposta fala por si.

As ciências exatas asseveram trabalhar para descobrir a verdade que importa, ao passo que as humanidades não podem afirmar o mesmo. Esse é sempre o ponto crítico. Sem isso, ne-

nhum estudo se mantém vivo. A vaga insistência em que, sem as humanidades, deixaríamos de ser civilizados soa vazio, desde que ninguém sabe explicar o que quer dizer “civilizado” e quando nos afirmam que há muitas civilizações que são todas iguais. A pretensão dos “clássicos” perde toda a legitimidade se não se acredita que eles dizem a verdade. A questão da verdade é mais premente e embaraçosa para quem trabalha com textos de filosofia, mas também cria problemas para quem lida com obras puramente literárias. Existe uma enorme diferença entre dizer, como os professores antigamente diziam, “Você precisa aprender a ver o mundo como Homero ou Shakespeare o viam”, e dizer, como os professores atualmente dizem, “Homero e Shakespeare tinham certas preocupações análogas às de vocês e podem enriquecer a visão que vocês fazem do mundo”. A antiga maneira de abordar os textos desafiava os alunos a descobrir novas experiências e a reavaliar as antigas; o novo método os deixa livres para se servirem dos livros como melhor lhes agradar.

Estou fazendo distinção, aqui, entre dois problemas diferentes, mas correlacionados. Primeiro, ficou muito difícil defender o conteúdo das obras clássicas na época moderna; segundo, os professores de hoje em dia não se preocupam em defendê-las e não se interessam pela verdade de seus textos. É o que se observa claramente com o caso da Bíblia. Incluí-la nas humanidades já é uma blasfêmia, a negação do que ela pretende ser. É então abordada, inevitavelmente, de uma destas duas formas: submete-se à moderna análise “científica”, a chamada crítica das fontes, onde ela é desmantelada, para demonstrar como é que se formam livros “sagrados” e como não são o que pretendem ser. Neste caso, a Bíblia será útil como um mosaico, onde encontramos as pegadas de várias civilizações extintas. Ou então serve para os cursos de religião comparada, como expressão da necessidade do “sagrado” e como uma contribuição ao moderníssimo e profundamente científico estudo da estrutura dos “mitos”. (Neste ponto, podemos seguir

os antropólogos e nos sentirmos realmente vivos.) O professor que tratasse a Bíblia ingenuamente, seguindo-a verbalmente, ou pelo Verbo, seria acusado de incompetência científica e falta de elaboração. Além disso, poderia causar confusão e reiniciar as guerras religiosas, bem como um conflito dentro da universidade entre razão e revelação, que destruiria os cômodos arranjos e terminaria de maneira humilhante para as humanidades ou letras. Vêem-se aqui os vestígios do projeto político do Iluminismo, que procurava exatamente suprimir o caráter perigoso da Bíblia e de outras obras antigas. Esse projeto é uma das causas subjacentes da impotência das humanidades. O melhor que se pode fazer, parece, é lecionar “A Bíblia como Literatura”, ao contrário de “como Revelação”, o que pretende ser. Desse jeito, pode ser lida um tanto à margem do aparato erudito que a deforma, tal como lemos, por exemplo, *Orgulho e Preconceito*, da escritora inglesa Jane Austen. Assim, os poucos professores que sentem haver algo de equivocado nos outros métodos atendem às suas consciências.

Os professores de humanidade procuraram desesperadamente, por muito tempo, colocar seus temas de estudo de acordo com a modernidade, em vez de lhe propor um desafio. Temos disso um exemplo pueril nas notas de pé de página a uma edição da *República* de Platão, sob a responsabilidade do hele-nista Paul Shorey, que me arrepiou todo: Shorey se afadiga em comprovar que Platão já previra esta ou aquela descoberta de certo professor norte-americano de psicologia feita em 1911, enquanto observa metucioso silêncio quanto aos pontos em que as opiniões de Platão não concordam com as atuais. Boa parte dos estudos realizados no setor de letras não passa de uma versão mais ou menos adulterada da mesma coisa. Não nego que ao menos alguns professores gostam das obras que estudam e lecionam, mas se nota um furioso esforço para modernizá-las, tratando-as o mais das vezes como materiais de uma ou outra teoria contemporânea — cultural, histórica, econômica ou psicológica. Depois que se instituiu a doutrina

da “falácia da intenção”, virou crime todo e qualquer esforço para ler os livros como os autores gostariam que os lessem. São infundáveis os debates em torno dos métodos de análise: entre muitos outros, a crítica freudiana, a crítica marxista, a nova crítica, o estruturalismo e o deconstrucionismo, cuja premissa comum é que aquilo que Platão ou Dante queriam dizer sobre a realidade não tem importância. Essas escolas críticas fazem dos escritores plantas de um jardim planejado por um erudito moderno, mas negando aos próprios autores a vocação de paisagistas. O que os autores deveriam fazer era plantar ou mesmo enterrar o erudito. Dizia Nietzsche que, após a aplicação da exegética moderna, o *Banquete*, de Platão, parece tão distante de nós que já não nos seduz, perdido o seu fascínio imediato. Quando faz alguma coisa, o professor de letras ou humanidades não se sente motivado por uma necessidade interior, por uma urgência que lhe dizem as obras antigas. O intelectual que opta por estudar Sófocles podia muito bem ter escolhido Eurípides. E por que motivo um poeta e não um filósofo ou historiador — ou, afinal de contas, por que um grego e não um turco?

Nas faculdades de ciências humanas, alguns departamentos conseguiram adquirir o mesmo respeito que as ciências exatas, como a arqueologia e alguns aspectos do estudo de línguas e da lingüística, mas rompendo quase por completo as relações com o conteúdo de livros. Como é óbvio, as belas artes e a música são em larga medida independentes de obras escritas, embora o modo como as abordamos dependa, ao menos em parte, das concepções dominantes sobre a natureza da arte e a sua importância. Encontramos na área de ciências humanas muitas pesquisas puramente eruditas, que são neutras, úteis e preparadas para utilização por quem tem alguma tarefa a cumprir, como a elaboração de dicionários e o estabelecimento de textos.

Nas faculdades de letras, predominam os departamentos de línguas e de literatura, habitualmente um para cada língua oci-

dental, sendo as outras línguas reunidas em grupos. Com exceção do inglês, todos são responsáveis pelo ensino de línguas estrangeiras. Os professores aprendem bem uma língua difícil e depois a lecionam a uma população estudantil que não está muito interessada em aprender línguas. Além da própria língua, o ensino compreende a leitura de livros escritos nesse idioma. Ora, sabendo bem a língua, o docente deve então ensinar aos alunos o conteúdo dos livros, principalmente porque a tarefa não cabe a mais nenhum setor da escola. Sucede porém que o domínio da língua não garante que o professor realmente conheça e sinta afinidade pelas obras. Quer dizer, os livros é que são a parte importante, mas o estudo da língua tende a predominar sobre a literatura. Esses departamentos são antes de tudo os guardiões da literatura clássica e defendem ferozmente seu domínio sobre ela. A convenção, na universidade, é sempre mais forte do que a literatura. Ela emite licenças e, sem ter uma, é proibido caçar. Ademais, por causa de tais convenções, os professores também prestam mais atenção uns aos outros do que aos estranhos, os quais lhes prestam igualmente mais atenção, assim como os médicos impressionam mais os leigos em matéria de saúde do que outros leigos. Daí resulta, para os especialistas, uma sensação agradável de auto-satisfação (até que venham rudes choques do exterior, tal como sucedeu na década de 60). Os professores de grego esquecem ou não sabem que Tomás de Aquino, que não falava grego, foi melhor intérprete de Aristóteles do que algum deles o será, não só por ser uma figura notável mas também porque levava Aristóteles mais a sério.

O arranjo dos departamentos de língua e de literatura envolve outras dificuldades estruturais. A poesia, a história e a filosofia gregas devem ser tomadas em conjunto, ou a língua grega não será o fato secundário que determina a articulação do fundamental? E não será possível estabelecer ligações mais apropriadas para além da mesma Grécia, formando pares do gênero Platão e Al Farabi ou Aristóteles e Hobbes? Mesmo

contra a vontade, esses departamentos vêm-se obrigados a adotar premissas históricas. Os filósofos gregos formam uma só peça e, com maior probabilidade, o conjunto da cultura ou da civilização grega constitui uma tapeçaria de trama cerrada, cujo mestre não é o filósofo nem o poeta, mas sim o helenista. Desde o início, este arranjo faz com que as questões cruciais acerca da relação entre espírito e a História encontrem resposta antes de serem formuladas, aliás de forma contrária à resposta que lhes daria Platão ou Aristóteles.

Finalmente a Filosofia

O mais interessante é que, perdida no meio de tantas disciplinas, ocupa seu modesto lugar a filosofia. Destronada pela democracia política e teórica, perdeu a paixão ou a capacidade de governar. Sua história define, por si mesma, todo o nosso problema. Tempo houve em que a filosofia proclamava orgulhosamente que representava o melhor modo de vida, que ou-sava perquirir a totalidade, procurar as causas primeiras de tudo — e não só ditava as regras às ciências particulares como também as constituía e ordenava. As obras filosóficas clássicas são a filosofia em ação, fazendo precisamente o que acabo de dizer. Mas isso era absolutamente impossível (*hybris*), declaram seus empobrecidos herdeiros. A ciência verdadeiramente dita não precisa desses livros e o resto não passa de ideologia ou mito. Descansam agora nas estantes. A democracia suprimiu os privilégios da filosofia e a filosofia ficou incapaz de decidir se desaparece ou arranja outro emprego. A filosofia já foi uma arquitetura, tinha o projeto para o edifício inteiro, estando a ela subordinados os carpinteiros, pedreiros e encanadores, nada valendo sem o projeto dela. A filosofia criou a universidade, mas hoje não poderia mais fazê-lo. Nós vivemos desse legado. Quando se fala em “generalistas” e “especialistas”, talvez se entenda por “generalista” o filósofo, pois ele é o único espécime de sábio que abarca, ou abarcava, todas

as especialidades, que possuía um tema, necessário às especialidades, que era real — o ser ou o bem —, e não apenas uma coleção das matérias das especialidades. A filosofia deixou de ser um modo de vida e uma ciência soberana. Sua situação nas universidades norte-americanas é semelhante à que ela tem no resto do mundo e depende de sua história particular nos Estados Unidos. Com relação ao mundo em geral, ainda que fizessem graves ameaças à razão, Nietzsche e Heidegger foram autênticos pensadores, capazes de se debruçar sobre as ciências exatas e sobre o historicismo, os dois grandes adversários contemporâneos da filosofia. Assim, a filosofia ainda é possível. E ainda hoje, na Europa Continental, os alunos do curso secundário recebem aulas de filosofia, com aproveitamento. Nos Estados Unidos, o secundarista conhece apenas a palavra “filosofia”, a qual não lhe parece uma opção vital mais séria do que a ioga. Seja como for, entre nós todo mundo tem uma filosofia. Ela jamais teve uma presença muito forte nas universidades, ainda que as exceções fossem brilhantes. Começamos por uma filosofia pública, que para nós bastava, pensando que se tratava de senso comum. Tocqueville dizia que todo mundo era cartesiano nos Estados Unidos, mas ninguém tinha lido Descartes. Importávamos quase toda a filosofia que consumíamos, com exceção do pragmatismo. Em nosso país, não é preciso ter lido uma linha de filosofia para ser considerado um homem cultivado. Mais do que qualquer outra disciplina das ciências humanas, é comum equipará-la à conversa fiada. Por isso a luta sempre foi dura. No entanto, os estudantes que se entregavam a ela encontravam refrigério na sua fonte. Mas sucumbiu e, se desaparecesse, provavelmente pouca gente notaria. Ela tem um componente científico, a lógica, que guarda nexos com as ciências e que facilmente se poderia destacar da filosofia. Disciplina séria, a lógica é ensinada e praticada por especialistas competentes, mas não responde a nenhuma das questões filosóficas permanentes.

Quanto à história da filosofia, o compêndio das filosofias

mortas que sempre foi o que mais interessava aos estudantes está esquecido, mas recebe melhor tratamento em várias outras disciplinas. O que sempre dominou foram o positivismo e a análise da linguagem básica, mas estão em declínio e nada virá em substituição. Trata-se de simples métodos, desagradáveis para os estudantes que se preocupam com as questões humanas. Os professores que dão esses cursos não querem nem podem abordar qualquer coisa de importante, além de que eles próprios não representam uma vida filosófica para os estudantes. Há escolas em que o existencialismo e a fenomenologia ganharam terreno, pois são mais interessantes do que o positivismo e a análise da linguagem básica. As universidades católicas sempre mantiveram contato com a filosofia medieval e, por meio dela, com Aristóteles. Todavia, no conjunto, a paisagem filosófica é bastante monótona. Era por isso que uma boa parte do senso filosófico dos Estados Unidos costumava inclinar as pessoas para as ciências sociais e agora está derivando para certas áreas da literatura e da crítica literária. Como é ensinada nos Estados Unidos, a filosofia não passa de um tema das ciências humanas ou letras como qualquer outro, antes desprovido de conteúdo, incapaz de imaginar sequer que venha a ocupar um posto de comando na crise da universidade. Na realidade, ela conserva menos traços da exaltante presença da tradição filosófica do que as outras cadeiras de humanidade ou letras e seus professores são os humanistas menos ativos nos esforços para revitalizar o primeiro ciclo universitário (“educação liberal”). No caso de quem leciona análise da linguagem básica talvez haja um pouco de modéstia, do gênero “Nós só ajudamos a esclarecer a vocês o que já estão fazendo”, mas também se nota presunção: “Sabemos o que estava errado com toda a tradição filosófica, da qual não precisamos mais”. Assim a tradição sumiu do domínio filosófico.

As palavras que estão em moda nos Estados Unidos, objeto do pequeno glossário que apresentamos na segunda parte deste ensaio, foram todas produzidas pela filosofia e o fato

é sabido na Europa, de forma que serviram para abrir caminho à especulação filosófica. Nos Estados Unidos, onde todo mundo as usa, não se conhece a sua origem. Encampamos os resultados sem que tivéssemos nenhuma das experiências intelectuais que os provocaram. Mas a ignorância das origens e o fato de os departamentos de filosofia das universidades norte-americanas não terem nenhuma pretensão quanto a isso — realmente sobre elas sabem tanto quanto o público em geral, isto é, nada — significam que o conteúdo filosófico da língua que falamos e da vida que vivemos não nos conduz à filosofia. Está aí a grande diferença entre a Europa e os Estados Unidos. No nosso meio, a linguagem filosófica não passa de gíria.

Dada a evidente fraqueza da divisão das literaturas com base na língua em que foram escritas, procurou-se, há cerca de meio século, desenvolver o sensato projeto de unificá-las, com o que nasceu a literatura comparada. Mas, como é o caso com todos os empreendimentos desse gênero nos tempos que correm, surgiram muitas dúvidas sobre o que a nova disciplina ambicionava fazer, mesmo porque ela tendia a criar sistemas de comparação que dominavam as obras literárias, sistemas que prestavam mais tributo à engenhosidade de seus criadores do que serviam para abrir caminho à revelação dessas obras sem limitações arbitrárias. Hoje, a literatura comparada caiu praticamente em mãos de um grupo de professores que se deixou influenciar pela geração de heideggerianos parisienses que sucedeu à de Jean-Paul Sartre, em particular Derrida, Foucault e Barthes. A escola tem o nome de desconstrucionismo e representa o último estágio — previsível — da supressão da razão e da negação da possibilidade da verdade, em nome da filosofia. A atividade criadora do intérprete é mais importante do que o texto — aliás o texto não existe, somente a interpretação. Dessa forma, aquilo que mais necessário nos é, o conhecimento do que os textos têm para nos dizer, transfere-se para o *eu* subjetivo e criador dos intérpretes, que nos decla-

ram não haver texto nem realidade a que o texto se refira. Esta interpretação barata de Nietzsche nos libera dos imperativos objetivos dos textos — os quais bem poderiam liberar-nos de nossos horizontes cada vez mais baixos e mais estreitos. Até aqui, tudo propendia para atenuar as exigências que a tradição nos fazia, mas esta nova invenção a dissolve, pura e simplesmente.

A moda passará, como já passou em Paris. Mas apela aos nossos piores instintos e mostra onde residem nossas tentações. É o complemento literário da ciência dos “estilos de vida” a que me referi na segunda parte do livro. A extravagante terminologia filosófica alemã nos fascina e toma o lugar das coisas verdadeiramente sérias. Não será a última tentativa desse gênero a sobrevir das antigas humanidades destronadas, na busca de um império imaginário, que agrada aos gostos democráticos populares.

Conclusão

Descritas estão as sombras que o último estágio do ensino superior projeta sobre o diplomado pelo primeiro ciclo. Tomadas em conjunto, representam aquilo que a universidade tem a dizer acerca do homem e da sua educação: a imagem das sombras não é coerente. As diferenças e as indiferenças são enormes. Fica difícil imaginar que se encontrem, dentro da universidade, os meios e a energia necessários para constituir ou reconstituir a idéia de um ser humano culto e restabelecer a “educação liberal”.

Seja como for, a própria contemplação deste panorama já é uma atividade filosófica. A evidente falta de unidade da universidade, num empreendimento que manifestamente a reclama, não poderia deixar de preocupar alguns de seus membros. As questões estão formuladas. Para que o ensino liberal exista, cumpre apenas continuar interpelando de maneira séria,

pois o fundamental não consiste tanto em respostas como em um diálogo permanente. É entre esses professores perplexos que pelo menos poderia persistir a idéia da “educação liberal”, ajudando a orientar para nossas portas alguns jovens em busca de alimento para o espírito. A matéria ainda está presente na universidade, só a forma é que se desvaneceu. Não há que esperar uma reforma geral, mas sim que as brasas não se extinguam.

Os homens podem viver de forma mais verdadeira e plena lendo Platão e Shakespeare do que em qualquer outra época, porque estão participando do ser essencial e esquecendo sua existência accidental. O fato de este tipo de humanidade existir ou haver existido e de podermos, de certa maneira, tocá-la com a ponta dos dedos torna suportável o imperfeito universo que já não conseguimos tolerar. Na sua beleza objetiva, os livros ainda existem e a nós cabe proteger e cultivar as tenras plantas, chegando até elas através do solo ingrato das almas dos estudantes. Pelo que parece, a natureza humana continua igual nas circunstâncias bem diferentes em que vivemos, já que nos defrontamos com os mesmos problemas, embora com aparência diversa, e sentimos a necessidade, especialmente humana, de lhes dar solução, mesmo que nossa consciência e nossas forças se tenham debilitado.

Depois de ler *O Banquete*, um aluno meu, rapaz sério, me falou com profunda melancolia, dizendo que era impossível imaginar a reprodução dessa mágica atmosfera de Atenas, na qual homens cultos, amigos, vivazes, em pé de igualdade, de maneira civilizada mas cultural, se reuniam para contar histórias admiráveis sobre o sentido de suas aspirações. Mas tais experiências estão sempre ao nosso alcance. Na realidade, a jocosa discussão de *O Banquete* decorreu em meio a uma guerra terrível, que Atenas estava destinada a perder, quando Aristófanes e Sócrates, pelo menos, viam nela o declínio da civilização grega. Não se entregaram porém ao desespero cultural e, naquelas deploráveis circunstâncias políticas, o fato de se te-

rem abandonado à alegria da natureza demonstrou a viabilidade do que há de melhor no homem, independentemente do acaso, das circunstâncias. A verdade é que nós nos sentimos muito dependentes da História e da cultura. Aquele aluno não podia ler Sócrates, mas sim o livro de Platão sobre ele, o que talvez ainda seja melhor. Sócrates era inteligente, tinha amigos e um país felizmente livre o bastante para permitir que se reunissem e falassem à vontade.

O que há de essencial em *O Banquete*, como em qualquer diálogo de Platão pode ser reproduzido em todos os tempos e lugares. Meu aluno e seus amigos podem refletir em conjunto. Claro, há que pensar com intensidade para aprender que essa reflexão talvez represente tudo aquilo que conta. Ora, é aí que vamos falhando, ainda que continue ao nosso alcance, improvável mas sempre presente.

Ao longo deste livro fui fazendo referências à *República* de Platão, que é para mim o livro fundamental sobre educação, já que me explica verdadeiramente o que sinto como homem e como professor. Praticamente me serviu de instrumento para acentuar aquilo que não devemos esperar, como uma lição de moderação e de resignação. Nele, porém, todas as impossibilidades atuam como um filtro, que deixa como resíduo a mais alta e não ilusória possibilidade. A verdadeira comunidade humana, no meio de todos os simulacros mutuamente contraditórios de comunidade, é a daqueles que procuram a verdade, a dos sábios virtuais, quer dizer, em princípio de todos os homens na medida em que tenham o desejo de saber. Na verdade, porém, formam pequeno grupo, o dos autênticos amigos, como Platão o era de Aristóteles no mesmo instante em que discordavam acerca da natureza do bem. A preocupação que lhes era comum pelo bem os unia; o desacordo em torno do bem provava que precisavam um do outro para compreendê-lo. Constituíam uma só alma ao examinar o problema. Reside aí, segundo Platão, a única amizade verdadeira, o único e autêntico bem comum. É aí que se pode encontrar o contato que

as pessoas desesperadamente procuram. Os outros gêneros de relações não passam de reflexos imperfeitos desse contato que procura substituir por si mesmo e que só se justificam por sua relação final com ele. Eis aí o significado do enigma dos improváveis reis-filósofos: formam uma comunidade que é um verdadeiro exemplo para todas as demais comunidades.

Fica aqui uma lição muito radical, mas que talvez seja apropriada à nossa época, também ela radical, em que as ligações com o próximo se tornaram tão questionáveis, apesar de não conhecermos outras. Não é uma época inteiramente insalubre para a filosofia, pois nossos problemas são tão grandes e suas raízes tão profundas que, para compreendê-los, a filosofia é mais necessária do que nunca, se dela não desesperarmos e ela enfrentar os desafios que lhe dão vida. Por mim, ainda creio que as universidades, corretamente entendidas, representam o local onde podem florescer a comunidade e a amizade nos dias que correm. O pensamento e a política que seguimos estão inextricavelmente ligados às universidades — e estas, dentro da relatividade das coisas humanas, vêm nos prestando bons serviços. Seja como for, porém, ainda que elas mereçam o melhor de nossos esforços, jamais se deverá esquecer que Sócrates não foi professor, que foi condenado à morte e que o amor da sabedoria sobreviveu devido, em parte, ao exemplo *individual* dele. É isso que realmente conta e o que se deve ter presente para saber como defender a universidade.

Na história do mundo, este é o instante supremo dos Estados Unidos, pelo qual seremos julgados por toda a eternidade. Tal como, em política, a responsabilidade pelo destino da liberdade sempre recaiu sobre o nosso regime, assim o destino da filosofia no mundo recaiu sobre as nossas universidades. Grave é a missão que nos cabe e só o futuro dirá como foi que a cumprimos.